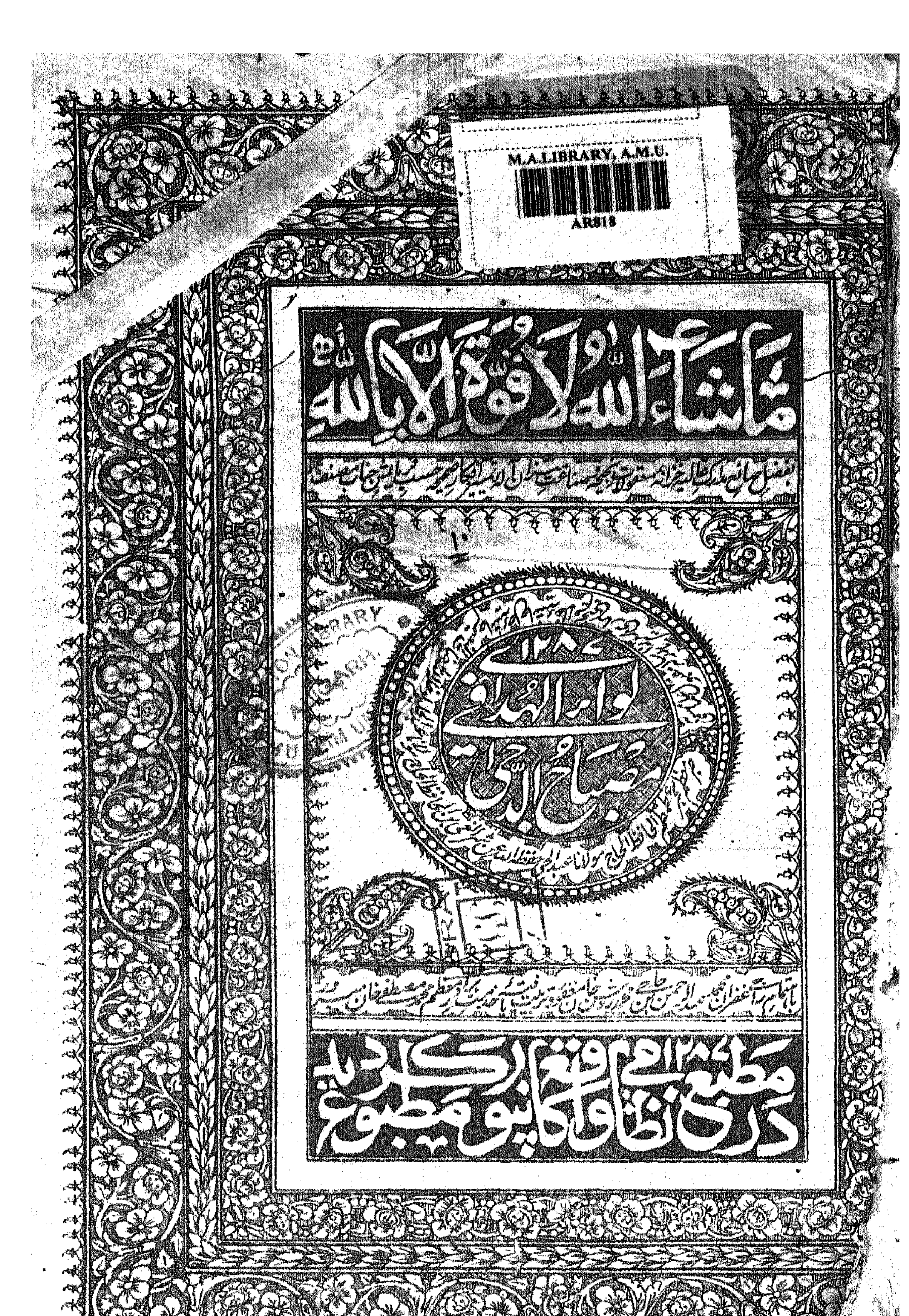
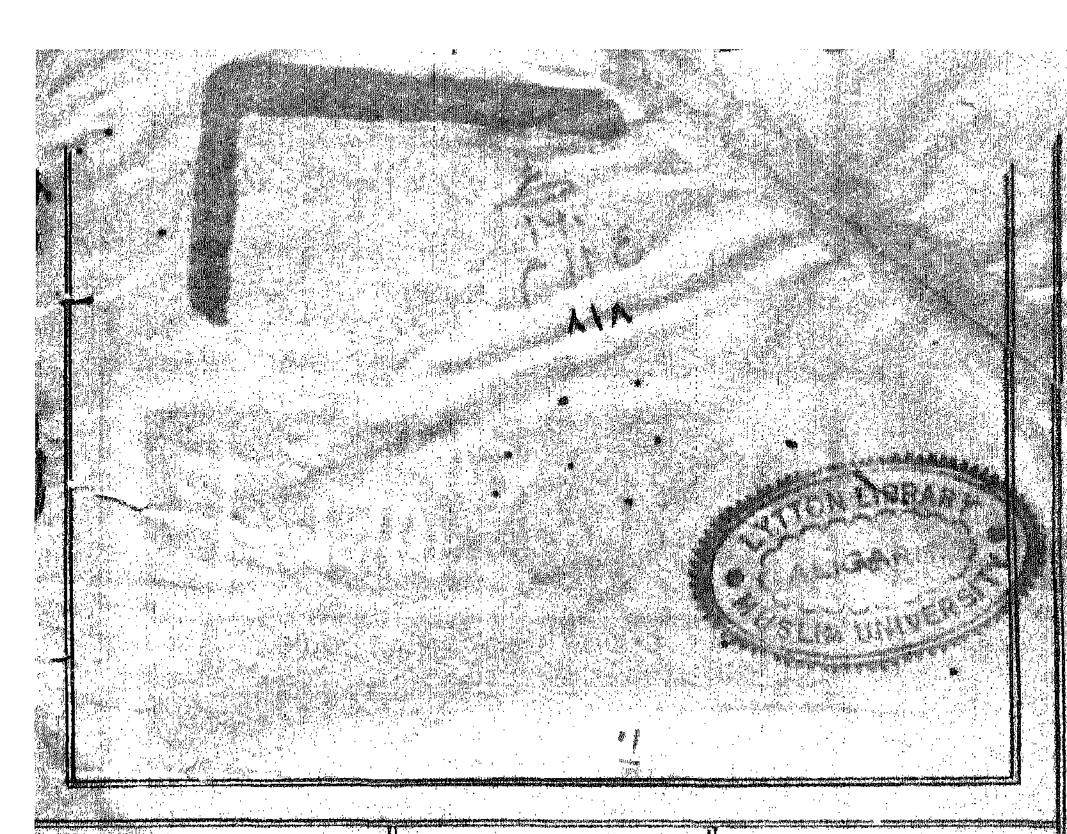


M.A.LIBRARY, A.M.U.
AR818
ما شاء الله لا قوة إلا بالله
١٢٨٧
لوامع الهدى في مصباح الدجى
در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید
١٢٨٧



بسم الله الرحمن الرحیم

نحمدک یا من اشرق علینا انوار الهدی من مطالع الانوار واخرجنا من ظلمة حفرة الضلالة بانزال الاسفار وجعلنا بحکمته متعالی الموجودات وفضلنا بعیون الحکمة علی سائر المخلوقات ونشکرک یا من نور قلوبنا بحکمة الاشراق تنویرا ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا وفتح علینا ابواب التصور والتصدیق لتمحیص الحق وتبطیل الباطل بمواقف التحقیق واشهد انک لا اله الا انت انعمت علینا بالصعود علی سلم العلوم واحسنت الینا بدرک معارج الفهوم ونصلی ونسلم علی السید الزاهد رسول الملک الصمد الواحد محمد المصطفی احمد المجتبی الذی اشاراته شفاء عن الاسقام وعباراته نجاة عن ظلمات الشکوک والاوهام کیف لا وقد نزل به الروح الامین ولقد رآه بالافق المبین اعجز المعاندین عن المطارحات اسکت المکابرین عن المعارضات کلامه محصل لکل معضل وکتابه المسجل کشف لکل مشکل وعلی آله وصحبه الذین اخرجوا درر الفرائد من تلویحاته وفازوا غرر الفوائد من تعریفاته اشتغلوا بتجرید العقائد وتوجهوا الی تهذیب المنطق والکلام اما بعد فیقول المقتبس من قبسات لوامع الاسرار الملتمس لتحصیل طوالع الانوار ابو الحسنات محمد عبد الحی اللکنوی الانصاری الایوبی تجاوز الله عن ذنبه الجلی والخفی ابن معدن الفضل والجلال صدر ارباب الکمال السید السند والعضد المعتمد مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحلیم رحمه الله جعل الله مرقده جنة النعیم هذه تعلیقات جدیدة وکل جدید لذیذة علی حاشیة الفاضل غلام یحیی بن نجم الدین البهاری ارضاهما العفو الباری المسمی بلواء الهدی فی اللیل والدجی المتعلقة بالحواشی الزاهدیة للرسالة القطبیة سمیتها مصباح الدجی فی لواء الهدی اعتنی علی ایضاحها ما رأیت فی هذا الزمان من اکباب الناس علیها واشتغال العوام والخواص بها من غیر مرشد یرشدهم الی سواء السبیل فهم کالمتحاری فی الصحاری من غیر هاد ودلیل بالغت اولا فی تنقیح الاصل وتوضیحه وذکرت ثانیا ما یرد علیه مع تحقیقه وتوضیحه متجنبا عن الاقتصار المخل والاطناب الممل متباعدا عن طریق الاعتساف مختار الانصاف وکان فی تلک حین زیارة الذکی المتوقد المولوی الحافظ انوار الدین والمولوی شجاع الدین الفاروقی القندهاری [illegible] من التعلیقات البهاریة لدی ولما ختمتها بالاختتام وکملتها بالاتمام جعلتها هدیة الی حضرة من تبجحت به الوزارة وافتخرت الامارة [illegible] اول مدارج طبعه آخر معارج الانسان وآخر مقامات ذهنه خارج عن طوق الاذهان [illegible]

[illegible]

محط رحال الآمال بمحفظة السمية مرجع ارباب الكمال باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف حق لك ان تنطق
في صفته وتتكلم في نعته اشعارا بالمودة الديوان آصف عصره وهو الوزير المفرد في اقبال الاختيار اهل الفضل والكاسة وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله في الاوج بدر كمال ومحيط زاخر بجوائد العطايا والافكار في تدبيره الثاقب الآراء في قواعد وزير السلطنة الآصفية دستور الدولة الاسلامية
منير الملك في الغرباء عز الدولة الباهرة شجاع الدولة سالار جنگ مختار الملك نواب تراب علي خان بهادر
لا زالت بدور جلالته ساطعة وشموس جوده طالعة وهذا اوان الشروع في المقصود والمراد متمسكا بحبل توفيق السداد ولما كان الكلام في البسملة
والحمدلة والتصلية كثيرا على ما دونوه في تصانيفهم واوردوه في تآليفهم وقد ذكرت نبذا منه في الامدية المختارية شرح الرسالة العضدية
وفي التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وغيرهما وكان تكراره بالكلية ايضا غير مناسب اوردت ما قل بحسب المبنى
ودل بحسب المعنى فاقول قوله بسم الله الرحمن الرحيم الجمهور على ان التسمية جزء من الكتاب كما ان الحمد جزء منه واختار صدر الشريعة في تنقيح الاصول
خروجها من الكتاب ومال اليه العلامة سعد الملة والدين التفتازاني في شرح تلخيص المعاني وهو الحق لان البسملة عبارة قديمة ليست مما يجري فيه التفنن
يؤتى بها للتبرك والتيمن ولهذا قالوا ان باء بسم الله ليس متعلقا بابتدأ بل بالتيمن او التبرك ونحوه ويؤيده ان التسمية كالتعوذ يسبق القراءة
يقال سمى فقرأ كما يقال تعوذ فقرأ والتعوذ خارج فكذا التسمية واما الحمد فهو من كلام المصنفين قطعا ولذلك تراهم يسلكون فيه مسالك مختلفة ويختلفون
فيه بمباني متشتتة فهو من اجزاء الكتاب قطعا وبهذا ظهر ان الباء في قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر للاستعانة
او متعلق بالتيمن المقدر اي لم يبدأ متيمنا وفي قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو اجذم صلة للبداية وهذا احسن التوجيهات
في دفع التعارض بينهما واما دفعه بان الباء في كليهما للاستعانة فيكون كل منهما خارجا عن الكتاب كما ذكره المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد
النسفية فركيك فان قلت قوله عليه الصلوة والسلام فهو ابتر يدل على جزئية التسمية للكتاب لان الابتر بمعنى مقطوع الذنب قلت
قد يفسر الابتر بمنقطع كل خير كما صرح به العلامة محمد بن ابي بكر الرازي في جواهر القرآن وهو المراد في الحديث فلا دلالة له على الجزئية ومن الشواهد
العدل على عدم جزئيتها صنيعهم في جملة الحمد حيث يذكرون المحمود كقولهم الحمد لله او احمد الله او نحو ذلك ولا يكتفون على لفظ الله المذكور
في التسمية وايضا لم يقل احد ممن يعتد به بان قولهم الحمد لله من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر ولو كانت التسمية جزءا للكتاب لكان
القول به احق قوله يسبح لله ما في السموات الخ لما كان في قولهم الحمد لله ونحوه شبهة اختصاص الحمد باللسان لما ذكروه في تعريفه
هو الثناء باللسان وحمد الله تعالى لا يختص باللسان بل كل جزء من اجزاء الانسان مداح له في كل حين وآن ترك طريقتهم وما نسج على منوالهم
الا اني بحمد خير من حمدهم فان التسبيح التنزيه من كل سوء فيدخل فيه تبعيد الذات عن السوء وهو الامكان والعدم وهو مستلزم لتبعيدها
عن الكثرة المستلزم لنفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والشريك وحصول الوحدة المطلقة وغيرها من الصفات الجليلة وتبعيد الصفات
عن السوء المستلزم لكونه منزها عن الجهل بان يكون محيطا بكل المعلومات قادرا على جميع المقدورات منزها عن التغيرات وتبعيد الافعال
عنه بان لا يكون افعاله موقوفة على مادة ومثال ولا على معاون وعقل فعال وتبعيد الاسماء عنه على ما يشهد به قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وتبعيد الاحكام عنه فان كل ما شرعه تعالى فهو مشتمل على مصلحة عامة ومن المعلوم ان هذه الفوائد الجليلة لا تحصل في قولهم الحمد لله
وامثاله وان كان فيه ايضا متضمنا للنكات اخر وايضا في ترك الاقتداء بهم اشارة الى انه ليس المراد في الحديث الامر بالابتداء بالحمد
خصوص الحمد كما يتوهم بل كل ما يشتمل على تعظيم الله تعالى فهو حمد ثم في اختيار هذه الطريقة الخاصة اقتباس من كلام الله العزيز الحكيم

له بفتح الباء مصدر

٣

بسم الله الرحمن الرحيم يسبح لله ما في السموات وما في الارض

ونقل الرازي عن الازهري اختصاصه بالخير والبضاعة بالكسر قطعة من المال الذي يتجر فيه كذا في جواهر القرآن الفاخرة بالضاد من النضر الحسن يقال نضر الوجه
كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير وقد يقال الناضر للناعم كذا في التفسير الكبير والنظر بالظاء المعجمة الرؤية وتقديم المتعلق اما لرعاية الفاصلة او لافادة الحصر
وليس فيها في كل الاحوال حتى ينافيه نظرها الى غيره والمسفرة من الاسفار الى الاشراق يقال سفر الصبح الى اضاء واشرق والمستبشرة من بشر بمعنى سر والمراد
من الضحك الاستنشاء المتحقق الملازم هو السرور كذا في عناية القاضي المحين وقت سمي الصبح لمجيئ الازمان طويلا كان او قصيرا والدهر الزمان الطويل كذا
في القاموس فالمعنى صرفت قدرا من العمر والغوص استخراج اللآلي من تحت الماء يقال غاص يغوص غوصا فهو غائص والفرائد جمع فريدة بمعنى الجواهر النفيسة
والتوم بالضم جمع التومة بمعنى اللؤلؤة والدرة بالضم اللؤلؤة العظيمة والجمع درات ودرر ودر كذا في الصحاح والمغرب والقاموس معظم ماء البحر
كذا في القاموس وسمي القاموس به والصحاح يكون بالفتح بمعنى البراءة من العيب والمرض يقال صح فلان صحة وصحاحا اي برئ من المرض وصفي من
كل عيب وسمي الجوهري كتابه على الاول ويمكن ان يكون بالكسر جمع صحيح وهو المشهور في تسمية كتاب الجوهري والدراية العلم يقال دريته ودريت به
دريا بالفتح ودرية كذلك وحكي كيسان ودريا بالكسر ودراية كذلك كذا في منتهى الارب في لغات العرب والامم بالضم وبعده الفتح جمع الامة
بمعنى الطائفة والجماعة وتوصيف الدابة والطائر به في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم بالنظر الى المعنى اي
المقصود من الدابة والطائر والصراح بالضم والفتح كالصرح بفتحات الصريح والذكاوة بالفتح سرعة انتقال الذهن والفطانة يقال ذكي الرجل من باب
رضي وكرم وسمي فهو ذكي والفطانة بالفتح كالفطونة بضمتين والفطنة بالكسر يقال فطن به واليه وله كفرح ونصر وكرم فطنا مثلثة الفاء وسكون
الطاء وتحريكه والاساس بالفتح وكذا الاس بفتحات والاس بالفتح وتشديد السين اصل كل شيء هذا كله من القاموس وذكر في منتهى الارب ان الاساس
بالكسر جمع اس مثلثة الاول فلا يبعد ان يوخذ بهذا المعنى في كلام المحشي والكرم بفتحتين والكرامة والكرمة بحذف الالف مصادر وكذا الكرم بسكون الراء
وفي الحديث لا تسموا العنب الكرم فانما الكرم الرجل المسلم وليس الغرض حقيقة النهي عن تسميته كرما ولكنه رمز الى هذا النوع انتم احق به بان تسموا به كذا في القاموس
وذكر في النهاية الجزرية انما سمي العنب كرما لان الخمر المتخذة منه تحث على السخاء والكرم فاشتقوا الاسما فكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم ان يسمي به وجعل المؤمن اولى به يقال رجل كرم اي كريم وصف بالمصدر كرجل عدل انتهى ولا يبعد ان يكون قوله صراح الذكاوة والفطانة وقوله
اساس الكرم والكرامة من قبيل جرد قطيفة حملا على المبالغة والقمقام بقافين مفتوحتين في الاولى الضم السيد والامر العظيم والبحر والسام كغراب الملك
العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي كالهمام كذا في القاموس والكملاء بفتح الميم وضم الكاف جمع كميل جمع جاهل وصلحا جمع صالح وقد يجي جمعه على
كساجد وسجدة واللام الداخلة على العصر وعلى الدهر للعهد اي عصره ودهره والفص بالفتح وتشديد الصاد واحد الفصوص والعامة تقول فص الخاتم
بالكسر كذا في صحاح الجوهري وقال صاحب القاموس الفص للخاتم مثلثة الفاء والكسر غير لحن ووهم الجوهري انتهى وقال الحاكم بين القاموس والصحاح العلامة عبد الرحمن
بن عبد العزيز نزيل مكة المعظمة في كتابه الوشاح الجوهري ليس متفرد في ذلك وقد قال ابن قتيبة في ادب الكاتب باب جاء مفتوحا والعامة تكسر الفص
وكفى به حجة انتهى والخاتم بكسر التاء وفتحها حلي الاصبع وفيه لغات عشرة منها الخاتام ومنها الخيتام بفتح الخاء بعدها ياء مثناة تحتانية
ومنها الختم محركة ومنها الخاتيام بكسر التاء كذا ذكره النووي في تهذيب الاسماء واللغات وغيره والنقاد كصراف الذي ينقد الدراهم ويميز
بين الجيد والردي والطريقة كثيرا ما تختص بالعلم الباطن كالشريعة تختص بالعلم الظاهر والمراد بالعلم الاعلى علم المنقول وبالادنى علم المعقول
او يراد بالاعلى العلم الباطن وبالادنى الظاهر او يراد بالعلم الاعلى العلم الالهي وبالادنى الطبعي والشعر الذي ذكره هو للشاعر ابي الفتح
البستي وشرحه على ما اورده الفاضل حسين بن شهاب الدين الشامي العاملي في كتابه عقود الدرر في حل ابيات المطول والمختصر

ای لا النوع المجنس وهو درک بمعنی یلحق ویتصور المطری اسم فاعل من الاطراء یقال اطریت فلانا اذا بالغت فی مدحه والخصائل فی الفضائل
جمع خصیصة والسبق باصله التقدم ویستعمل فی التفوق علی الغیر وتجاوز الحد ونحو ذلک ان صلیته شرطیة فالمعنی ان الواصف المبالغ
فی المدح لا یصل الی الحقیقة وان کان فائقا فی مدحه علی غیره او مجاوزا للحد فی کل وصف یصفه به ولا یبعد ان یکون المراد بالسابق الفرس
الذی یسبق فی مضمار المسابقة والاول هو اولی واحسن من حیث اشتماله علی تمثیل لطیف وفی اختیاره علی لم یلحق ولم یصل اشارة الی ان نفی الادراک
لیس مما یختص بزمان دون زمان بل هو امر مستمر متجدد دائما اختار یدرک علی یلحق لان الخصائل من قبیل المعانی فالادراک بها انسب وایضا
الادراک بمعنی العلم ففیه اشعار بعدم تصورها فضلا عن الوصول الیها وعرف الواصف بلام الجنس مبالغة فی المدح ووصفه بالمطری للنص
علی المدح لان الوصف اعم من المادح والذام وفی قوله ثم رایت فی تعلیقات السید الزاهد آه اشارة الی ان تصنیف هذه الحاشیة کان
عند الفراغ من التحصیل والرسالة القطبیة ای المنسوبة الی قطب الدین شارح الشمسیة وغیره قال مصنفها فی شرح مطالع الانوار فی بحث تقسیم العلم
الی التصور والتصدیق من اراد الکلام المشبع الطویل الذیل فعلیه بمطالعة رسالتنا المعمولة فی التصور والتصدیق انتهی وقال السید الشریف علی
الجرجانی فی حواشیه علیه لم تشتهر هذه الرسالة اشتهار رسالتی الکلیات وتحقیق المحصورات لان نسخة اصلها ضاعت عن عاملها فی بعض الاسفار
انتهی وهذا العجب بانه واما فی زماننا فقد اشتهرت غایة الاشتهار وطارت فی الاقطار وقال الفاضل محمد معصوم بن مولانا بابا السمرقندی البلخی
فی حواشی شرح ملخص الهیئة للرومی ما یفید ذکره ان قطب الدین اسم ثلثة من العلماء الاول مولانا قطب الدین الشیرازی تلمیذ المحقق الطوسی کان فی ایام سلطنة
هلاکو خان ومن جملة تصانیفه شرح کلیات القانون والثانی هو مولانا قطب الدین الرازی کان فی ایام سلطنة ابی سعید وهو معاصر للقاضی عضد الدین
ومن جملة تصانیفه شرح شمسیة المنطق وشرح المطالع وغیرهما والثالث مولانا قطب الدین محمود الشیرازی بن [illegible] مسعود مات فی سبع عشرین من رمضان من شهور سنة
سبعمائة وعشر فی بلدة تبریز ومن جملة تصانیفه شرح مختصر الاصول لابن الحاجب وشرح حکمة الاشراق وشرح مفتاح العلوم والتحفة الشاهیة فی
الهیئة ونهایة الادراک فی درایة الافلاک ودرة التاج فی جمیع العلوم العقلیة والنقلیة وغیرها انتهی کلامه والمغلق من اغلق الباب اغلاقا
وجاء من باب التفعیل ایضا فحینئذ یجوز ان یکون من الافعال والتفعیل وایا ما کان فاما ان یکون اسم فاعل او اسم مفعول فحالات اربعة
والقرائح جمع قریحة وهی فی الاصل اول ما یستنبط من البئر کالقرح بالضم واول کل شیء ویطلق علی الطبیعة ومنه یقال لفلان قریحة جیدة
کذا فی القاموس وغیره والریث بفتح الراء المهملة فی الاصل الابطاء یقال راث علی خبرک ای ابطأ ثم استعمل بمعنی القدر فریثما بمعنی قدرها وما موصولة
او زائدة علی الاختلاف فی نظائره کذا فی حواشی المطول للجلبی والحوم القصد یقال حام فلان الامر حوما وحوما بالضم وحوما بالفتحات رامه کذا
فی القاموس وفیه السدفة بالضم والسکون باب الدار والعتبة بالتحریک اسکفة الباب انتهی والمقصود انه لم یحل احد المواضع المغلقة من
تعلیقات السید الزاهد وکشف القناع عن وجهها ففتح الباب وضع المصباح کنایة عن الکشف والاظهار وفیه تعریض بحواشی القاضی
احمد علی السندیلی وحواشی المولوی عظیم الکوفاموی وحواشی مولانا کمال الدین نور الله مرقده وحواشی المولوی حیدر علی بن حمد الله السندیلی
وغیرها من الحواشی التی صنفت قبل تصنیف المحشی فان کلها مخلة مختصرة والاختلاج فی الصدر عبارة عن تخیله وتصوره من غیر عزم مصمم والکدح علی ما
فی جواهر القرآن السعی والعمل یقال کدح فی العمل سعی وعمل لنفسه من باب منع یمنع وباء الافتتاح والاصباح سببیة متعلقة بقوله وبعیده واللبط
بفتح الثاء المثلثة وسکون الباء الموحدة الشغل عن الشیء کذا فی جواهر القرآن وفی القاموس ثبطه عن الامر عوقه وبطأ به کثبطه فیهما انتهی
وفیه ایضا جسر الرجل جسارة بالفتح وجسورا بالضمتین مضی ونفذ وتجاسر تطاول ورفع راسه وتجاسر علیه اجترأ والباع قدر مد الیدین کالبوع

بالفتح والضم الجمع الوافي والفروط التقدم يقال فرط فروطا تقدم وسبق وفرط عليه من القول تجاوز عن الحد والصحيح الفتح الرحيل اللطيف الجميل

وحتى فيجعة محجبة من باب مشبع وكل الشيء كناية عن الاعراض لان امرضي عن الشيء يطوى الكشح عنه ويجوز ان يكون استعارة مكنية وتخييلية

وترشيحية وحتى الاقدام عليه بحال الى التوجه اليه والشروع فيه في قوله فيها واشعار بان الدنيا حالها حاقية اي لما اقدمت عليه

وتحمته قصاريها التاليف حصباح الدجى وهو بالضم الظلمة وتقديم المعمول في قوله والمداسئل للقصر والاهتمام والخيام جمع الخيمة وخيام العلم

عبارة عن جامعه ومعالمه فالكلام في عطف نعم الوكيل على حسبي فيما بين سعد التفتازاني والسيد الجرجاني مشهور والحق جوازه وليس هذا موضع

تحقيقه والفصل الشافي في شرح هذا الكلام ليتضح المرام وتنكشف سر المقام قوله هو الشكر وقضاء الحق اورد عليه الفاضل اللبكني بان تفسير

بقضاء الحق عدول عن تعريف المحققين الى ما ليس اصطلاحا ولا لغويا مناسبا للمقام وان اراد بيان المعنى اللغوي فلا وجه للتخصيص بالذكر فان معناه

الرضاء والجزاء ايضا على ما في القاموس انتهى والجواب ان معنى هذا الايراد على حمل قضاء الحق تفسيرا للحمد وليس كذلك بل هو تفسير للشكر الذي هو عبارة

عن تعظيم المنعم لكونه منعما وقضاء الحق هو عطف تفسيري وايضا نختار الشق الثاني والحشى ليس بصدد احاطة جميع المعاني اللغوية حتى يرد عليه

ما اورده قوله والعلم الاولى تقديمه لكونه مناسبا للمقام والانسب حمله على المعنى الاصطلاحي اي علم الاشياء على ما هي عليه قوله البرهان اي

الدليل على الشيء البرهان المنطقي ولا يبعد حمل الحجة على الحجة المنطقية قوله السالطة المرتفعة من السطوع بمعنى الارتفاع قوله بحر وداد مرفوع او منصوب

قوله الخير ما يرغب فيه الكل قال الفاضل اللبكني هذا التفسير مع غرابته لا قول له مردود وكيف والاسلام والقرآن خير مع ان الكل لا يرغب فيه انتهى

وهذا عجيب منه فان تفسيره بهذا موجود في القاموس وغيره وانتقاضه بالاسلام والقرآن مدفوع بان هذا التفسير انما هو للخير المطلق الغير

المخصوص بحسب دون حسب كما يشير اليه التمثيل بالعدل والعقل لا للخير المخصوص بملة دون ملة كالقرآن والاسلام فلا باس لو لم يصدق

هذا التعريف عليه واما بان المراد من كونه مرغوب الكل ان يكون محلا لرغبة الكل مستحقا لها والقرآن والاسلام خير بهذا المعنى بلا ريب

قوله والتوفيق دست دادن كسي را بكاري هذا المعنى يعم توجيه اسباب الخير والشر ثم خص التوفيق بحسب العرف بالاول وهو المناسب ههنا

قوله والصلوة هي حسن الثناء اه قال في جواهر القرآن الصلوة اسم وضع موضع المصدر يقال صلى صلوة ولا يقال تصلية واصلها الدعاء

ومنه قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وهي من الله رحمة ومن الملائكة والنبي عليه الصلوة والسلام الدعاء والاستغفار وقيل الصلوة

من الله المغفرة وقيل الكرامة وقيل البركة انتهى وهذا مشعر بان قياس مصدره الذي هو التصلية غير مستعمل وكذا قال كثير من اهل اللغة ويؤيده

قول صاحب القاموس صلى صلوة لا تصلية انتهى لكن الحق خلاف ذلك فان التصلية ايضا جارية في كلامهم مستعملة نعم هو قليل بالنسبة الى الصلوة

قال القهستاني في شرح النقاية الصلوة اسم من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى الاركان فان مصدرها لم يستعمل كما ذكره

الجوهري وغيره انتهى وفي شرح الاشباه والنظائر للسيد الحموي عدم سماع التصلية ممنوع فقد سمع في الشعر القديم كما في العقد لابن عبد ربه شعر

تركت القيان وعزف القيان وادمنت تصلية وابتهالا وهو من شعر انشده ثعلب ثم قال تصلية من الصلوة وابتهالا من الدعاء وقد ذكره

الزوزني ايضا في مصادره وكانه انما ترك اكثر اهل اللغة لانه مصدر قياسي واهل اللغة عنايتهم بالمصادر السماعية وعلى هذا فترك استعمال

التصلية في الخطب انما هو لايهام اللفظ ما ليس مرادا وهو التصلية بمعنى التعذيب بالنار قوله والسلام السلامة والبراءة والمناسب ههنا ان يقال السلام

اسم من التسليم اقيم مقام المصدر قوله من قبيل جرد قطيفة اي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والجرد بالفتح وسكون الراء الثوب الخلق والقطيفة قطعة الكرم

كذا في القاموس وفي منتهى الارب جرد بالفتح جامه كهنه سوده وقطيفة كسر فيتها جامه پرزدار وچادر پرزدار جمع قطائف وقطف ولا يبعد ان يكون من اضافة العصوان اليه

بواسطة من قوله اي التصديقات الصادقة المطابقة للواقع بكسر الباء واما الحق فهو عبارة عن مطابقة الواقع له قوله المقدس عن الادناس

جمع دنس محركة الوسخ يقال دنس الثوب كفرح دنسا ودناسة نفحات كذا في القاموس قوله نفوسنا الدنية الدنئ كغني الساقط الضعيف فعل

منه دنيا بالفتح ودناية بالكسر كذا في القاموس قوله فان التكليف بالعقائد الحقة آه قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية الحق

الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع

في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم قوله رقس

عليه بحملة التالية اي قوله حقائق التصورات قوله كان بصرة مثلثة اي مثلثة الحاء كالبصرة مثلثة الباء قوله اسم مصدر الفرق

بينه وبين المصدر ان المصدر مشتق منه دونه قوله الحقائق من حقيقة الامر اعلم اولا انهم فسروا الحقيقة بما به الشيء هو هو فلا تطلق الا على الذاتيات

دون العوارض واعترض عليه بانه غير مانع لصدقه على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا ومتمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل

وايجاده اياه فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية وحقيقة للمعلول لاتحاد هو باطل والجواب عنه من وجهين احدهما ان الفاعل ما به الشيء موجودا لا

ما به الشيء ذلك الشيء فالماهية ليست بجعل الجاعل وثانيهما ان الضمير الثاني ليس راجعا الى الشيء بل الى ما الموصولة فلا اشكال لان الفاعل ذاتيا الى الحقيقة

والماهية شيء واحد عندهم بالمعنى الذي مر وقد يفرق بينهما بان ما به الشيء هو هو اذا اعتبر من حيث تحققه فهو حقيقة وان اعتبر من حيث

هو هو فهو ماهية ففي الحقيقة زيادة ليست في الماهية وثالثا ان الظاهر من قول السيد المحقق حقائق التصورات لما كان التركيب الاضافي

حمل الفاضل المحشي على معنى ما به الشيء هو هو فصار الحاصل ان ماهيات التصورات وذاتياتها راجعة اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم

ويعلم منه توجه العرضيات اليه بالطريق الاولى فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم مرجع لجميع التصورات ذاتياتها وعرضياتها والفاضل

اللبكني لم يرض بهذا التوجيه خدشه بانه يلزم فيه عدم تطابق الفقرتين بانه يلزم رجح ميلان مطلق التصورات وان كانت كاذبة اليه

ولا كمال فيه الا ان يتكلف بحمل المطلق على الفرد الكامل ومال الى ان المراد بحقائق التصورات التصورات الواقعية ولا يخفى ما في كلامه

من الخلل فان ارادة التصورات الواقعية من حقائق التصورات محتاجة الى تكلف صحيح وهو الحاق ياء النسبة حتى يرجع الى التصورات

الحقيقية اذ لا يقال للتصور الواقعي تصور حقيقة بل تصور حقيقي نعم لو قال السيد المحقق حقيقيات التصورات لكان التوجيه وجها البتة وبهذا انكشفت

دعوى استحسان تطابق الفقرتين فانه مستوجب للتعسف واضح ودعوى عدم حصول النعت في ميلان مطلق التصورات غير مسموعة

فان التصورات الكاذبة انما تميل اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في صورة الكذب لا في صورة الصدق على انه لا بعد في ان يراد بحقائق

التصورات الصادقة منها بحمل المطلق على الفرد الكامل وهذا النحو من الحمل شائع ذائع بينهم لا تكلف فيه واما بارادة الخاص من العام من حيث

هو عام لا من حيث انه خاص وهو من صور الحقيقة كما صرح به المحققون واما بجعل اضافة الحقائق عهدية ويمكن ان يراد مطلق التصورات

على طريقة موضوع المعلة القدمائية وبالجملة فتوجيه الفاضل المحشي وجيه والخدشات كلها مردودة منعكسة على الخادش قوله جامع

بين جميع انحاء العلوم الاولى لجميع انحاء العلوم والمراد بها انحاؤها الكاملة قوله والجناب بالفتح الفناء آه ففي قوله جنابه المقدس

استعارة بالكناية واستعارة تخييلية قوله فروحه تفريع على ما سبق ولا يبعد ان تكون الفاء تعليلية قوله يعني ان مركز الشيء آه

بيان لوجه التفريع على ما سبق قوله فهو بمنزلة المركز اشارة الى ان حمل المركز على روحه المعلى من قبيل زيد اسد قوله تشبيه روحه

ونفسه في النفس آه اعلم ان الاستعارة بالكناية عندهم عبارة عن ان يشبه شيء بشيء في النفس ويصرح بالمشبه به واركان التشبيه الا ذكر

قوله اي مولانا سديد الدين الكفايتي [illegible]

قوله اي المولوي عماد الدين اللبكني [illegible]

سمى المشبه في الاستعارة التخييلية عبارة عن ان يثبت للمشبه شيء من لوازم المشبه به المهجور اذا عرفت هذا فاعلم ان الفاضل الچلپي ظن ان
غرض الفاضل المحشي اثبات الاستعارتين في قوله فروحه المعلى مركز المعقولات فاعترض عليه بانه ليس كذلك اذ لا معنى للاستعارة بالكناية
من ترك جميع اركان التشبيه سوى المشبه وههنا المشبه به الذي هو المركز مذكور فلا توجد الاستعارة بالكناية ولا التخييلية لانها
اثبات لوازم المشبه به للمشبه وههنا ليس يثبت شيء من لوازم المركز الى روحه المعلى انتهى ولم يتفطن بان كلام المحشي بريء عما نسب اليه فانه ليس
غرضه اثبات الاستعارتين في قوله فروحه مركز المعقولات آه بل في قوله صوادق التصديقات لطبائعهما متوجها الى حضرته الاقدس الخ كما يشهد
قوله متوجها اليه قوله بالجر على البدل اي بدل المعقولات وكان الاولى تقديم التصديقات على التصورات قوله وكذا هديه اي الفقرة المعادلة
المقارنة به قوله المروج الى من المعين فيه انه عليه الصلوة والسلام منبع التجليات قوله اي تباعدوا وليا انه هذا التفسير ماخوذ من الحديث
المشهور اي كل مؤمن تقي وسنده ضعيف وزيادة التفصيل في هذا المقام في التعليق العجيب فارجع اليه قوله واصحابه هو جمع صاحب وقد صرح سيبويه
بان الفاعل يجمع على افعال ورضي المحققون انكره الجوهري ومن تبعه قوله هم الذين طالت صحبتهم كذا في بعض النسخ وهو مبني على لغة
بعض العرب المجوزين لان اعراب الذين كاعراب الجمع المذكر السالم وفي بعضها وهم الذين آه وهو موافق لما ذهب اليه الجمهور من ان الذين
اعرابه بالياء والنون مطلقا اي رفعا وجرا ونصبا كما صرح به شراح الالفية واختلفوا في تعريف الصحابي على اقوال الاول من صحب الرسول او رآه
من المسلمين والثاني من طالت صحبته وكثرت مجالسته والثالث من اقام معه سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين والرابع من طالت صحبته مع الرواية
عنه والخامس من رآه عاقلا بالغا والسادس من ادرك زمنه وهو مسلم وان لم يره فهذه ستة اقوال لا يخلو واحد منها عن خلل والاصح عند المحققين تعريفه
بمن لقيه مؤمنا ومات على الاسلام وللتفصيل موضع آخر قوله جمع خير بالتشديد احترازا عن الخير بالتخفيف اسم تفضيل فانه لا يثنى ولا يجمع اي كان لقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون جمع خير مخفف خير فانه يثنى ويجمع كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى لمن المصطفين الاخيار انه جمع خير مخفف خير دفعه بقوله لما في القاموس آه
يعني انما اخترنا التشديد على التخفيف لما في القاموس من ان المخففة تستعمل في الميسم بكسر الميم وسكون الياء التحتانية وفتح السين المهملة اي الحسن
والجمال والمشددة تستعمل في الزهد والصلاح والمناسب ههنا هو هذا لا ذاك كذا قيل ويمكن دفعه بوجوه ثلثة اخر ايضا احدها ان التكسير كالتصغير
في الرد الى الاصل فاذا اريد جمع خير المخفف على اخيار ينبغي ان يحول الى اصله وهو المشدد ثم يجمع كميت واموات فالمخففة ايضا تؤول الى المثقلة
عند الجمع فلذلك اختارها دون المخففة قصر المسافة وثانيها ان قوله بالتشديد ليس احترازا عن المخففة بل الغرض منه نفي كونه افعل التفضيل
وثالثها ان مراده التشديد في الحال او في المآل فيكون متناولا للمشدد والمخفف كليهما كما لا يخفى قوله اي هم المشار اليهم آه دفع دخل مقدر
تقرير الدخل ان الآل والاصحاب ليسوا من القدس فما معنى كونهم عظماء مجالس القدس وتحرير الدفع ان معنى كونهم عظماء مجالس القدس كونهم مشارا اليهم
برؤس الاصابع فيها قوله وهو كسادة بضمتين ومدائح هذا ازالة عن قلم المحشي او قلم نقلة كلامه والصواب بالضم والفتح كالعظماء فان فعلاء بضمتين
ليس من اوزان الجمع قوله هداة جمع هاد واصله هدية فقلبوا الياء الفا وضموا الهاء والتزموا ذلك في هذا الوزن من الناقص احترازا عن كون الجمع
على زنة بعض المفردات كصلوة وقس عليه القضاة والرماة والنحاة وغير ذلك قوله جمع معلم بالكسر او الفتح من العلم بمعنى العلامة اي الطريق
قوله بمعنى واحد وكذا الشريعة فباعتبار كونه مطاعا يسمى بالدين من دان يدين اي اطاع ومن حيث الاملاء المبعوث ايانا على امة يسمى ملة
من املت الكتاب بمعنى املية وقيل باعتبار الاتفاق عليه اي اتفاق القوم على كذا اي اتفقوا عليه وباعتبار انه كمورد الشاربة يسمى شريعة
قوله وهو وضع الهي سائق آه هذا هو المشهور ويرد عليه انه يخرج منه ادا امنه بقطع عن ابيه اوامر اذ الاقتادي باختيار هنا الاصوب ان يقيد

بوضع الحسی ولکن لمن تحقق فیه الی الخیر بالذات قوله واما بالفتح معروف نقل عن سیبویه انه قال معنی اما زید فمنطلق مهما یکن من شیء فزید منطلق واختلفوا فی تفسیره فقال الجمهور مراده انه کان فی الاصل کذا فحذف مهما یکن من شیء واقیم اما مقامه وقال بعضهم حذف یکن من شیء وقلب مهما اما بقلب الهاء همزة وتقدیم الهمزة لقرب المخرج وقال بعضهم مراد سیبویه بیان المعنی فقط لانه فی الاصل کان کذلک بل الاصل ان یکن من شیء فحذف الشرط ثم زیدت ما وادغمت النون فی المیم وفتحت همزة حرف الشرط وان شئت زیادة تفصیل فی هذا المقام فارجع الی حواشی المطول ثم هل یجوز ادخال الواو مع اما فمنعه قوم وجوزه المولی الخیالی فی حواشی شرح العقائد النسفیة مستندا بقول السکاکی فی آخر فن البیان واما بعد فان خلاصة الاصلین آه والحق انه اذا قصد باما ضبط الاجمال بعد التفصیل یکون بمنزلة ان فیقول واما الجملة فیجوز الجمع بینهما وبین الواو کما فی عبارة السکاکی واما اذا کان للابتداء وفصل الخطاب کما فی اوائل الکتب فلا یجوز قوله مبنی علی الضم ای عند حذف المضاف الیه منویا ویبین معینا فی جمیع الاحوال لهذا البعض والبنیات لا تصغر قوله من عنی بالقول کذا الا آه ههنا ثلثة احتمالات اولها وهو الاول ان تکون العنایة بمعنی الاراد والرحمة وهذا ما اختاره الفاضل اللبکنی وثانیها ما اختاره الفاضل المحشی من انه من عنی یعنی اراد فالمعنی المستعین بارادة الله القوی بان تعلق اراده بانجاح المقصود واعطاء المراد وثالثها انه من عناه الامر عنایة اهمه وهو الذی رده المحشی اذ لا معنی للاستعانة باهتمام الله تعالی وقول الفاضل اللبکنی یحتمل ان یکون من عناه الامر ای المستعین باهتمامه تعالی بان یجعله الله تعالی من الامور المهتم بشانها عنده تعالی انتهی رکیک جدا فان العنایة لم یجیء بمعنی الاهتمام والذی جاء فی معناه هو الاعتناء یقال عنی به ای اهتم به کما یظهر من القاموس قوله ولم یقل بدله الاعانة آه یعنی کان الظاهر ان یبدل العنایة بالاعانة لمناسبتها بالاستعانة فی کونهما من باب ولکونهما متعارفة فی امثال هذا المقام الا انه راعی جانب المعنی فان معنی العنایة هو الاراد فیستقیم الاستعانة بها ولا کذلک الاعانة فانها عبارة عن تعلق الارادة به والتعلق لا یستعان به فی العرف وان صح بتاویل قوله والصون الحفظ یقال صانه صونا وصیانا بالکسر صیانة کذلک فهو مصون حفظه کاصطانه کذا فی القاموس قوله والغباوة عدم الفطنة آه فی الغباوة زیادة مالیس فی الغوایة ولذلک استعمل بطلب الصون عن شر الغبی قوله شر الغبی والغوی آه لا یبعد ان تکون اضافة الشر من قبیل جرد قطیفة قوله وفیه اشارة خفیة الخ منشأ الاشارة اختیار لفظ الماضی قوله والمآرب من الارب ای بکسر الهمزة وفتح الراء المهملة قال فی جواهر القرآن المآرب الحوائج جمع مأربة بفتح الراء وضمها وکسرها ایضا نقله الفارابی والاربة بالکسر ایضا الحاجة انتهی وفی المغرب الاربة بالکسر وسکون الراء بمعنی الحاجة وبمعنی العضو ومنه السجود علی سبعة آراب واما الارب بفتحتین فبمعنی الحاجة لا غیر ولم یسمع فی الحدیث انتهی واقول قد ورد الارب بفتحتین ایضا فی الاحادیث منها ما رواه البخاری فی کتاب الزکوة بسنده عن ابی هریرة مرفوعا لا تقوم الساعة حتی یکثر فیکم المال فیفیض حتی یهم رب المال من یقبل صدقته وحتی یعرضه فیقول الذی یعرض علیه لا ارب لی قال شارح الصحیح الارب ههنا بفتحتین الحاجة قوله والرسائل هی الفوائد آه قال فی القاموس الارسال الاطلاق والاهمال والاسم الرسالة بالکسر والفتح قوله الی متعاطیها ای الی متناولیها یقال تعاطی فلان اخذه قوله والحبر بالکسر العالم والصالح قیل الحبر مقلوب البحر والفرق بینهما ان الحبر لا یطلق الا علی المتبحر فی العلم والبحر یطلق علی المتسع فی کل شیء کما ان الجبذ مقلوب الجذب خاص بنزع الثوب والجذب اعم لکن المحققین علی ان کلا من الحبر والبحر وکلا من الجبذ والجذب لغة علی حدة قوله وبالفتح فیها ای بفتح الحاء فی هذین المعنیین والکسر افصح لانه یجمع علی احبار دون حبور وفعل بالفتح لم یجمع علی افعال الا فی اسماء معدودة کفرخ وافراخ وفرد وافراد واما جمع فعل بالکسر علی افعال فهو کثیر مطرد فی القیاس کذا فی جواهر القرآن قوله المجرد المبالغة ای لا للتانیث کما یتوهم من علم الطلاقها علی الله تعالی قوله النحریر بالکسر آه قال فی القاموس النحریر والنحر بکسرهما الحاذق الماهر العاقل المجرب المتقن الفطن البصیر

ای المولوی عماد الدین اللبکنی ۱۲ منه سلمه ربه

ای المولوی عماد الدین اللبکنی ۱۲ منه سلمه ربه

بكل شيء لانه بحر العلوم بحرا قوله سيد القوم آه يشير الى انه يمكن ان يكون معنى قطب الدين قطبا للدين بان يكون القطب بمعنى السيد وان يكون
مدار الدين ما لا يدور قوله ابن العالي يقال نات دانات على الشيء اشرف وعلا قوله اى بمعزة وجماعة قال الجوهري جراه بحريا اى جمعه داحرا
منه قوله والاستار بالفتح جمع ستر بالكسر الاول اى جمع جمع ستر بالفتح بمعنى المستور قوله اى بعدية زمانية الخ اعلم ان ناظري كلام السيد المحقق
اختلفوا في ان المراد بها البعدية بتحقق الموصوف بل هو البعدية الذاتية فيكون المقسم هو الحصولي او البعدية الزمانية فيكون المقسم الحصولي الحادث
فمال كثير من المحشين الى الاول بعضهم منهم الفاضل الجلبي وتبعه تلميذه الفاضل الفيض آبادي[1] مال الى الثاني ولكل منها دلائل مبسوطة في اسفارهم
والحق عندي هو الاول وليس مستندي في هذا الباب ما اوردوه في زبرهم فان جميع ما ذكروه لاثبات مطالبهم مخدوش لا يسمن ولا يغني من جوع
بل مستندي في ذلك شيئان احدهما انهم اختلفوا في ان العلم الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فالجمهور على انه لا ينقسم اليهما
والتحقيق هو الغني فذهب اليه المحقق الدواني[2] ومن تبعه من انه ايضا ينقسم اليهما وستعرف تحقيقه فالمقسم على التحقيق هو الحصولي المطلق فيحمل كلام
المصنف على هذا الامر المحقق الذي لا ينكره الا مكابر او مجادل لا شك انه احسن بل يجب عندهم لبطلان قول من يقول بتخصيص المقسم بالحصولي
الحادث فان قلت يلزم ح مخالفة الجمهور قلت هي واجبة عند طلوع نير الحقيقة من افق النور وثانيهما ان المصنف قد صرح في منهيه شرح المطالع
ان العلم هنا اى في مقام التقسيم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المدركة وهذا النص صريح في رضائه بكون المقسم مطلق الحصولي
فوجب حمل كلام السيد المحقق على البعدية الذاتية لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله وظهر انا في قول جميع الناظرين ان المص لا يظهر من كلماته
في تحرير من تحريراته ما يومي الى احد القولين وستعرف مني ما ينفع بهذا المقام ان شاء الله تعالى فانتظره منتشا قوله بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل
اى اجتماعهما ولا بد من هذا القيد لئلا يمتنع عكس التعريف ببعدية الابن عن الاب قوله تحققها آه متعلق بمحذوف منوي اى انما فسرنا
البعدية الزمانية بهذا التفسير ليشمل بعدية اجزاء الزمان بعضها عن بعض وبعدية الزمانيات كليهما فانها لو فسرت بكون القبل في زمان المتاخر
في زمان لم يصدق على التقدم بعض اجزاء الزمان على بعض الا يلزم ان يكون للزمان زمان قوله بنفسه فذاتها فان اليوم بعد الامس والغد
بعد اليوم ويمتنع اجتماعها لا لشيء آخر بل لعدم قرار الذات بذاته قوله في الزمانيات بواسطتها فان عدم اجتماعنا مع آبائنا انما هو لكون زمانهم
سابقا على زماننا وكون زماننا متاخرا عن زمانهم وهذا عند الحكماء واما عند المتكلمين النافين للزمان القائلين بانه امر وهمي لا وجود له
في الخارج فالبعدية عندهم تلحق الاشياء بانفسها لا بواسطة اجزاء الزمان قوله كما تقرر في موضعه اعلم ان النافين للزمان قالوا لو كان
الزمان موجودا لكان لبعض اجزائه قبل بعض فهذه القبلية لا يمكن ان تكون بالذات لان المتقدم بهذا التقدم يكون علة للمتاخر اما تامة كما
في التقدم بالعلية او ناقصة كما في التقدم بالطبع ومن المعلوم ان بعض اجزاء الزمان كالامس ليست علة للبعض كاليوم فان العلة من حيث هي
علة واجبة الحصول مع المعلول وهو ممتنع هنا ولا يمكن ايضا ان تكون بالشرف او الرتبة وهو ظاهر فتعين ان تكون بالزمان لان اصناف
التقدم كما صرحوا منحصرة في خمسة اقسام فيلزم ان يكون للزمان زمان فينتقل الكلام الى ذلك الزمان فيتسلسل واجاب عنه الحكماء بانا نختار
ان البعدية والقبلية هنا زمانية لكن التقدم والتاخر الزمانيين لا يجب ان يكون في اجزاء الزمان بان يكون القبل في زمان متقدم
والبعد في زمان آخر وانما ذلك اذا كانا غير اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون القبل في زمان والبعد في زمان آخر حتى يلزم ما قلتم فان التقدم
والتاخر من العوارض الاولية للزمان فما به التقدم هو نفس جزء الزمان وما به التاخر هو نفس جزء المتاخر فاندفع الاشكال بحذافيره
وانت تعلم ما قال الامام الرازي[3] في شرح الاشارات بما حاصله ان اجزاء الزمان لما كانت متساوية الحقيقة متشابهة النوعية استحال

[1] اى الحافظ على المعز الفيض آبادي منه مدظله
[2] اى مولانا جلال الدين الدواني رحمه الله منه مدظله
[3] اى الامام فخر الدين الرازي رحمه الله منه مدظله

ان يقتضي بعضها التقدم وبعضها التأخر والجواب عنه على ما ذكره المصنف في الحاشية انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج يكون بعضها علة للتقدم وبعضها
للتأخر وليس كذلك فليس معنى قولنا التقدم والتأخر عارضان لاجزاء الزمان بالذات ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج
وتلك الاجزاء تقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتأخرها
بل في التصديق بان بعضها متقدم وبعضها متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة والحاصل ان الوجود الغير القار لا شك
في ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فانما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على بعض بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة
امر آخر وهذا شأن الزمان فانه امر متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتصديق تقدم بعضها على بعض لا يتوقف
على شيء آخر وسنده ما هو حكم العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة والزمانيات قوله الذي ينبئ عن التجدد والحدوث
فيه اشارة الى تقوية ارادة البعدية الزمانية كما هو رأي المحشي بانه اذا اريد به الحصول الحادث يطابق المراد بالمعنى لان التجدد ينبئ بحسب اللغة عن
الحدوث وهذا مفقود حين ارادة البعدية الذاتية لكون المقسم حينئذ مطلق الحصول فان قلت على هذا التقدير لا معنى لقول السيد المحقق كان
فان المعنى المراد يكون مطابقا للمعنى اللغوي قلت كلا فان معناه اللغوي الحادث فقط وقد فرعه السيد المحقق في المنهية بقوله لا يخفى
تفسير المتجدد بالحادث آه وعلى تقدير ارادة البعدية الزمانية لا يكون المراد بالمتجدد الحادث حتى يلزم الفرار على ما عنه الفرار بل الحصول
الحادث وهو غير متبادر من المتجدد فلذلك وسمه بكأن لا يقال فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتجدد معناه اللغوي الحادث والمراد جمع بينه
وبين الحصول الذي هو معنى مجازي له لانا نقول الجمع المنفي عندهم ان يراد بلفظ واحد في آن واحد كل واحد من معنييه الحقيقي والمجازي على حدة وههنا ليس كذلك
فانا نريد من لفظ المتجدد الحصول الحادث معا وهو معنى مجازي له بلا ريب فليس ههنا الا استعمال اللفظ في المعنى المجازي ولا يبعد ايضا ان يكون من اطلاق
العام في الخاص من حيث انه مصداق للعام وهذا النحو من الاستعمال حقيقي قوله هو العلم الكلي انما زاد هذا القيد لدفع ما يرد الوارد بعلم الصورة العلمية
بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متجددة كما سيصرح به الا ان الحضوري كما فهمه بعض الناظرين وقال
فتأمل وانتظر لتحقيق المرام في تعليقه على حدة قوله مع موصوفه وعالمه اشار بهذا الى انه ليس المراد بالموصوف ههنا المعلوم بل العالم فان الموصوف
بالمشتق انما هو ما قام به مبدأ الانكشاف وان هو الا العالم وهذا يكاد ان يكون مجمعا عليه بينهم فانه لا يقال للضارب الا لمن قام به الضرب وشنع عليه
المحقق الدواني فظن ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهمه فان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس
على الماء ليس لاجل ان الحديد والشمس قائمان بزيد والماء فانه ظاهر البطلان بل لان زيدا صانع الحديد والماء مسخن بالشمس وعليه بنى ان الوجود هو ذات
الواجب المقدس ووجود غيره انما هو بانتسابه اليه فمعنى زيد موجود انه منسوب الى الوجود ومتعلق به لا ان الوجود قائم به فيكون الوجود اعم من ان يكون تلك الحقيقة
التي هي الوجود ومن غيرها المنتسب اليه واطال في بيان هذا المطلب كما نقل عنه صاحب الاسفار الاربعة ولا يخفى عليك ما فيه من الخلل فان انكار قيام المبدأ
بالشيء الموصوف بمشتقه يكاد ان يكون مكابرة ودعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من مثال الحداد والمشمس فغير صحيح لان مبدأ الحداد والمشمس انما
هو الحدادة والتشميس وهو ليس مما نحن فيه فالقياس عليه قياس مع الفارق على انه يجوز ان تكون هذه الاطلاقات مجازية ادعائية فلا يثبت بها
فالحق هو ان اتصاف الشيء بالمشتق يستلزم قيام مبدئه به فالموصوف بالعلم انما يكون من قام به العلم لا ما تعلق به فان العلم وان كان صفة
اضافية لها تعلق بالعالم والمعلوم كليهما وبناء عليه انكر بعض الجهلة علم الواجب بنفسه تعالى لعدم تعقل النسبة بين الشيء ونفسه وستعرف ما فيه
لكن نسبته الى العالم بالقيام والى المعلوم بالتعلق فما قام به الصفة يكون موصوفا بها وما تعلق به لا يكون موصوفا بها الا ترى ان لا يقال

لعله مولانا جلال الدين الدواني رحمه الله منه مد ظله

١٣

للمقتول الذی موصوف بالقتل وان وقع علیه القتل قوله وحدوثا اشارة الی ان المعتبر فی هذا المقام هو ان لا یجامع فرد من العلم مع العالم
حدوثا سواء کان یجامع معه بقاء کعلمنا بالغیر اولا وان هو الا العلم الحصولی الحادث فانه وان جمع مع العالم بقاء لکنه لا یجتمع معه حدوثا
قوله ثم یتحقق ویحدث بعد زمان ذلک الفرد من ههنا یستنبط انه لیس المراد بالموصوف المعلوم فان المعلوم اما ان یراد به المعلوم بالذات
او المعلوم بالعرض لا یصدق علی واحد منهما انه یتحقق اولا ثم یحدث بعد زمان ذلک الفرد الذی هو العلم اما الاول فلانه لیس بین العلم
والمعلوم بالذات تقدم وتاخر زمانی فانه لیس بینهما تغایر الا اعتبارا فوجود العلم یستلزم وجود المعلوم فی ضمنه لان الکلیات انما تتحقق
فی ضمن اشخاصها ذهنیة کانت او خارجیة واما الثانی فلانه یستلزم ان لا یوجد العلم الحصولی الحادث بالشیء الا بعد تحققه فی الخارج
وبطلانه لا یخفی قوله وان هو الا العلم الحصولی الحادث لانه لیس هذا العلم الا للنفوس وعلمها یتحقق بعدها قطعا سواء کانت قدیمة او
حادثة لوجود العقل الهیولانی التی یکون النفس فیها خالیة عن جمیع العلوم الحصولیة مستعدة لها فاذا زالت تحصل العلوم الحصولیة
لها تدریجا فتدریجا قوله اذ القدیم لقدمه یجامع مع کل شیء مثلوه بعلم العقول فانه حصولی قدیم یجامع مع کل شیء واورد علیهم بانهم
صرحوا بانفسهم ان علم العلة بالمعلول یکون حضوریا فان مدار العلم الحضوری العینیة او التابعیة والمعلولیة ولذلک قالوا علم الواجب
بما سواه حضوری لا حصولی علی الاصح ولا شک ان العقول فواعل لایجاد الاشیاء فیکون علمها بها حضوریا لا محالة لوجود علاقة العلیة
والمعلولیة لا حصولیا فلا یصح التمثیل فالاولی التمثیل بعلم الواجب بما سواه علی مذهب البعض والجواب عنه علی ما اشار الیه المحقق الطوسی[1]
فی شرح الاشارات وغیره من المحققین هو ان العقول لیست بفواعل حقیقة لیلزم کون علمها بما سواها حضوریا وان کان یتوهم ذلک من
ظواهر عباراتهم بل هی وسائط لصدور الافاعیل عن الحق سبحانه وتعالی فجمیع الاشیاء تستند بالحقیقة الی الله تعالی فاذن لا یکون
علم العقول بالاشیاء حضوریا بل حصولیا وبهذا التحقیق یندفع کثیر من الاشکالات الواردة علی الحکماء فاحفظه قوله والحضوری
فاقد للسلب الکلی ای قوله لا یجامع کل فرد منه آه لانه وان کان یتحقق بعض افراده بعد موصوفه کعلم الصورة العلمیة لکن جمیع افراده
لیس کذلک کعلم النفس بنفسها وهذا صریح فی ان العلم الحضوری عند الفاضل المحشی لم یخرج الا بالسلب الکلی موافقا لما ذکره السید المحقق
دون قید الکلی کما توهم قوله والصحیح ان یراد بها البعدیة الذاتیة عدم الصحة لیس الا فی زعم المحشی ومن تبعه والا فالتحقیق ان ارادة
البعدیة الذاتیة هی المحمل الصحیح ولا تصح ارادة البعدیة الزمانیة کما ستقف علیه قوله وهی التی یمتنع بها آه هذا التقدم والتاخر
یسمی ذاتیا کما سماه بذلک رئیس الصناعة[2] فی الاشارات وقد یخص اسم التقدم بالذات بالتقدم بالعلیة الذی هو تقدم العلة التامة
علی المعلول فالبعدیة الذاتیة المذکورة ههنا لا تکون الا اذا کان المتقدم علة للمتاخر تامة کانت او ناقصة ففی اجزاء الزمان لا توجد
هذه البعدیة لانه لیس بینها علاقة العلیة والمعلولیة کما صرح به المصنف فی مواضع من المحاکمات بل هناک بعدیة ذاتیة واطلاق
التقدم بالذات فی اجزاء الزمان لیس بهذا المعنی بل بمعنی ان تقدم بعض اجزائه علی البعض لیس بواسطة شیء آخر بل بذاته فان نفس ذات
امس یقتضی تقدمها علی الیوم کما مر تحقیقه فظهر ان النسبة بین البعدیة الزمانیة والبعدیة الذاتیة بالمعنی الذی ذکره المحشی عموم وخصوص
من وجه وان شئت زیادة تحقیق فی هذا المقام فارجع الی تعلیقاتی القدیمة المسماة بهدایة الوری الی لواء الهدی قوله کما تلوح من الاشارات
فیه ثلثة احتمالات اولها ان یکون هذا القول متعلقا بتعریف البعدیة ویکون المراد بالاشارات اشارات الشیخ ابی علی بن سینا فانه
قال فی النمط الخامس منها الشیء قد یکون بعد الشیء من وجوه کثیرة مثل البعدیة الزمانیة والمکانیة وانما نحتاج من الجملة الی ما یکون

[1] ای نصیر الدین الطوسی ١٢ منه سلمه

[2] ای الشیخ الرئیس ابو علی بن سینا ١٢ منه سلمه

باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا بالزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الوصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا وقد وصل ‌الى هذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى كلامه

قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعلم ان تاخر الشيء عن غيره يطلق على خمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالرتبة والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات المعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا اليه فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالعلولية كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع كالكثير بالقياس الى الواحد والمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان بل يرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم بالوجود من دون انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء كذلك انتهى وثانيها ان يكون المراد باشارات المصنف والسيد المحقق للبعدية الذاتية ويكون تعلقه بالمنفي وثالثها ان يكون المراد اشاراتهما للبعدية الزمانية فيكون تعلقه بالنفي ويكون قوله اذ هذا المعنى اي معنى البعدية الذاتية آه بيانا لتلك الاشارات لعل هذا الاحتمال احسن من الاولين فدقق النظر وكن من الشاكرين قوله فبقي المقسم وهو الحصول على الاطلاق

اعلم انه طال النزاع فيما بين المحقق جلال الملة والدين الدواني ومعاصره صدر الدين الشيرازي في ان العلم الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق فذهب المحقق الى انقسامه اليهما والذي بعثه على ذلك دفع الاشكال الوارد على الحكماء في مقام الذهول والنسيان بانضمام بعض المقدمات الحقة المسلمة عندهم الى بعضها وتفصيل المقام انه يرد على الحكماء ايراد قوي وهو انهم صرحوا ان نفس الامر عبارة عن العقل الفعال وهو خزانة النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين الذهول والنسيان فنقول انه جار في الاحكام الكاذبة ايضا فلو كان الصدق مطابقة الحكم لما ارتسم في العقل الذي هو نفس الامر للزم كونها صادقة في نفس الامر وهو باطل واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التجريد بانا لا نسلم ان نفس الامر هو العقل الفعال لم لا يجوز ان يكون جوهرا مجردا آخر وقال المحقق في حواشيه القديمة معترضا عليه انت خبير بانه لا يدفع الاشكال منهم لانهم يصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال المطابق لما ارتسم فيه من حيث التصديق به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون تصديقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظه بل ولا يكون مدركا الا ترى ان الخيال حافظ للصورة وليس مدركا لها عندهم والتي فيه تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال بالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ وذلك لبرائته عن الشرور التي هي توابع للوهم لا يقال لا معنى للعلم الا الحصول المجرد عندنا فلم يكن فيكون العقل عالما لانا نقول انما يستلزم كونه عالما من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق ممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تعلق بها التصديق وذلك يستلزم التصور ولا يستلزم حصول التصديق بها انتهى كلامه وتعقبه الصدر المعاصر في حواشيه بانه لا خفاء في ان الخزانة التي كلامنا فيها في هذا المقام هي خزانة العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للعلوم والتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو ارتسمت حصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم تكن فيه التصديقات لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من الصدق واما قوله تلك الكواذب

له

ا ے

نصير الدين الطوسي ١١ منه سلمه

١٥

له ای مولانا علی القوشجی منه سلمه

بعجيب انما ذكره في الرد عليه من ان التصور والتصديق انما هما قسمان الخ فصادر عن سوء استعداد النفس ودعوى بلا دليل ومجرد الاصطلاح
لا يفيد وتقرره عند الجمهور لا ينفع قوله وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا آه الحاصل انه لو اريدت البعدية الزمانية يكون المقسم مطلق الحصول
مع ان كلامه بعيد هذا من قوله ويمكن ان يقال آه يقتضي تخصيص المقسم بالحصول الحادث فان حاصل ذلك القول راجع الى ان العلم الذي
هو المقسم في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وما هو الا العلم الحصولي الحادث فان العلم
الحضوري والحصولي القديم سيان في انه لا دخل لهما في باب الاكتساب على ما عرفت ولا يخفى عليك ما فيه فان قوله ويمكن ان يقال آه مبني
على ابداء احتمال من عند نفسه وقوله كان المراد بالعلم التجدد آه بيان لمذهب المصنف واليه اشار بقوله المراد كذا اورده الفاضل اللكنوي
وهو ايراد حسن رده بعض العلماء من شمس الضحى بانه مصادم لظاهر كلام السيد الهروي فان الظاهر انه اشار اولا الى تفسير التجدد بحيث
يتعين به مورد القسمة اعني الحصولي الحادث ثم استدل عليه ثانيا بقوله ويمكن ان يقال آه وقول اللكنوي ان المراد بيان لمذهب المصنف مسلم
دعوى بلا برهان فانا نساعدكم في ان هذا القول بيان لمذهبه لكن مذهبه تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا بالحصولي مطلقا انتهى اقول كون الظاهر من
كلام السيد الزاهد ما ذكره غير بين ولا مبرهن ولو كان كذلك لكان الاولى له ان يعقب قوله المراد آه بقوله ويمكن ان يقال آه ليتصل الدليل
بالدعوى ودعوى البداهة لا تسمع فانها بداهة وهم وقوله بان مذهب المصنف تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا ادري من اين علمه فانه لم يظهر
صراحة في شيء من تصانيفه ما هو المختار عنده في هذا الباب بل بعض عباراته في بعض تاليفاته يقتضي ان المقسم هو الحصولي مطلقا ولو لم نجد شيئا
من الاشارة في هذا الباب لكان الواجب علينا ان نحمل عبارته ههنا على ما هو التحقيق الحقيق بالقبول فكيف وقد وجدنا الاشارة في هذا الباب
اشارة كالصراحة فوجب وجوبا قطعيا حمل كلام السيد الزاهد على البعدية الذاتية والحاصل ان ارادة البعدية الذاتية احسن بل هي الصواب
فما قال بعض الناظرين حمل الكلام على البعدية الزمانية هو الصحيح لان قوله فيما سيجيء ثم لبعضهم خصص آه نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المص
في زعمه هو الحصولي الحادث اذ حاصل ذلك القول على ما يظهر بالتعمق انه لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والا يلزم التخصيص مرتين مرة
بالحادث ومرة بالحصول بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة واحدة كما فعله المصنف حتى لا يلزم التخصيص مرة بالحادث
ومرة بالحصولي انتهى ليس مقرونا بالصواب لان حاصل قوله ثم لبعضهم خصص آه ليس الا انه لا يصح ان يكون المقسم الحادث فقط كما يفهم من
ظاهر كلام صاحب بديع الميزان لانه يستلزم التخصيص مرتين فيجب وليس يستفاد منه لا صريحا ولا اشارة انه يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة
كما فعله المص حتى يكون ذلك الكلام نصا على ما ذكره كما لا يخفى على مدقق النظر فان الغرض من ذلك الكلام ليس الا رد من خصص المقسم بالحادث وليس
فيه ذكر حيث ما فعله المصنف اصلا بل القول معناه ان التخصيص بالحادث يستلزم التخصيص مرتين فلا يجوز ذلك بل يجب ان لا يزاد على قيد
الحصولي قيد آخر كما فعله المصنف وجعل المقسم مطلق الحصولي ليستراح من مؤنة التخصيص فعلى هذا يكون هذا
الكلام مؤيدا للبعدية الذاتية ومن ههنا ظهرت سخافة قول ذلك الناظر ايضا ومن العجائب ان بعض المحققين قد جعل قول الشارح ذلك دليلا
على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر له بالبال ان غرضه من ذلك القول ليس الا رد قول البعض لا اقتصاره اي قيد المقسم بالحصولي او الحادث
انتهى وخلاصة المرام في هذا المقام ان السيد المحقق بين اولا ان المراد من كلام المص العلم الذي تحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه آه الحصولي المطلق ثم
ابدع احتمالا آخر يمكن التخصيص بالحصولي الحادث بالدليل الذي ذكره بقوله ويمكن ان يقال الخ ثم رد قول من قال بتخصيص المقسم بالحادث
فقط وهذا كله ظاهر لمن نظر في السياق والسباق فاستقم ولا تزل قوله وايضا يا باه الخ وجه آخر لعدم صحة ارادة البعدية الذاتية بان

هو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كيف سبقيته والحال يابا ما قال سيجيء بعض تعليقاته من ان كلام المصنف ١٢ يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص ١٨

له اي المولوي علاء الدين اللكنوي ١٢ منه مد ظله

له اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مد ظله

له لعله اراد بحر العلوم مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مد ظله

السيد المحقق قال في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية بعد نقل كلام المصنف فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور
والتصديق علة التخصيص والمحشي يعني المحقق الدواني لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال
في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وشأنها مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب الحفظ
فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص انتهى فهذا الكلام كما تراه يدل على انه حمل كلام المصنف على ان المقسم
هو الحصولي الحادث فلو اريدت في كلامه ههنا البعدية الذاتية لحصل التخالف بين كلاميه فلا بد ان يراد البعدية الزمانية ليطابق القولان
وما قال بعض الناظرين عليه الله تعالى بعد تقرير الايراد بمثل ما ذكرنا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه قريب
من الفهم لانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون المقسم الحصولي المطلق وهو خلاف ما رامه واجيب عن هذا الايراد بوجهين الاول ان
كلام السيد المحقق في تلك الحاشية مبني على المشهور تبعا للجمهور من ان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وكلامه ههنا مبني على التحقيق
من ان المقسم هو مطلق الحصولي ورد بان حواشيه المتعلقة بالحاشية الجلالية متأخرة عن هذه الحاشية بزمان كثير فالاحتمال
للتحقيق ليس الا لما اندرج في تلك الحاشية واما ما في هذه الحاشية فهو في اول النظر وبادي الفكر فالعكس اولى والثاني ان المتبادر من
الحصول الحدوث عرفا فالسيد المحقق حمل كلام المصنف في تلك الحاشية على الحدوث يعني انه اراد بالحصول الواقع في كلامه الحدوث
وجعل عليه تخصيص المقسم بالحصولي الحادث للانقسام الى التصور والتصديق وحمل كلامه ههنا على المعنى اللغوي هو مطلق الوجود ولا استبعاد
في ان يقع من عالم واحد في شرح كلام واحد كلامان يختلفان باعتبارين مختلفين ورد بان كون الحدوث مفهوما عرفا من الحصول ممنوع
الا ترى الى قولهم كمالات الواجب حاصلة بالفعل مع انه لا شائبة للحدوث هناك اقول مع قطع النظر عن حديث التبادر لا يرد عليه
منع التبادر لانه لا شك في ان الحصول يستعمل في كلامهم على معنيين الحدوث والوجود وهذا ظاهر لمن تتبع ومنعه يكاد ان يكون مكابرة لا تسمع
فحمل السيد المحقق كلام المصنف في تلك الحاشية على المعنى الاول وههنا على المعنى الثاني فلا ايراد عليه فتفكر قوله بان الصفة آه هذه معارضة
قوية من جانب القائلين بالبعدية الذاتية على الذاهبين الى البعدية الزمانية وتقريرها ان السيد المحقق يدعي المساواة بين الصفة والموصوف
اذا كانا معرفتين صدقا وهذا انما يحصل لو اريدت البعدية الذاتية فانه ح يكون المراد بالعلم المتجدد الحصولي الشامل للقديم والحادث
وهو بعينه مفاد الصفة التي هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فتتساوى الصفة مع الموصوف بخلاف ما اذا اريدت البعدية الزمانية
فانه ح يكون المراد بالمتجدد الحصولي الحادث والصفة شاملة للقديم ايضا فان ما لا يكفي فيه مجرد الحضور عام لكل واحد من القسمين فلا يبقى
التساوي بين الصفة وموصوفها بل تكون الصفة عامة وهو خلاف ما اختاره السيد المحقق في منهيته فلا بد ان يراد البعدية الذاتية
فان قلت المساواة بين الصفة والموصوف المعرفتين بحسب الصدق ليست ضرورية كما صرح به جمع من النحاة بل جميعهم وما ذكره من
ان صفة المعرفة لا بد ان تكون مساوية او اعم فالمراد به المساواة والعموم في التعريف دون الصدق كما صرحوا به قال العلامة يعني الرضي
الاسترابادي في شرح الكافية ينبغي ان تعلم انه ليس مرادهم بقولهم الموصوف اخص او مساو ان يكون ما يطلق عليه لفظ الموصوف من الافراد
اقل مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد لا في المعارف ولا في النكرات اما في المعارف فانك تقول جاءني الرجل العالم
وهذا الرجل ولقيت الشيء العجيب واما في النكرات فانك تقول رأيت شيئا ابيض وهذه ذات قديمة واجبة الوجود بل مرادهم ان
المعارف الخمس اعني المضمرات وذا اللام والاعلام والمبهمات والمضاف الى احدها الا وجه فيه ما يصح وصفه منها بما يصح للموصوف

سله اي تقسيم المقسم الحصولي الحادث فانه المذكور سابقا منه مدظله

سله فان البداهة والنظرية من مختصات الحصولي الحادث اتفاقا منه مدظله

١٩

وهو يدعي المساواة بينهما اذا كانا معرفتين ١٢ غلام يحيى

منها الا ان يكون الموصوف اخص اى اعرف من صفته او مثلها فى التعريف فقولك الرجل العاقل الثانى فيه وان كان اخص بحسب المدلول الا انهما من جهة التعريف الطارى متساويان وفى قولك هذا الرجل لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به بوضع واحد الى اى شئ كان لكن التعريف الاشارى اقوى من تعريف ذى اللام فعلى هذا يختص قولهم الموصوف اخص او مساو بالمعارف انتهى كلامه وفى كتاب سيبويه النحاة سيبويه اعلم ان المعرفة لا توصف الا بالمعرفة كما ان النكرة لا توصف الا بالنكرة والعلم يوصف بثلثة اشياء بالمضاف الى مثله وبالالف واللام وبالاسماء المبهمة وذو الالف واللام يوصف بذى الالف واللام وبما اضيف اليه انتهى كلامه ملخصا وفى مفصل النحو للزمخشرى من حق الموصوف ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها ولذلك امتنع وصف المعرف باللام بالمبهم وبالمضاف الى ما ليس معرفا باللام لكونها اخص منها انتهى فهذه العبارات وامثالها صريحة فى انه ليس المراد من مساواة صفات المعارف مع موصوفاتها صدقا كيف وهو مخالف للمعقول والمنقول كما يخفى على من له مهارة فى الفروع والاصول فلا باس لو حملت الصفة على تقدير البعدية الزمانية قلت هب ان دعوى المساواة وان كانت باطلة فى نفسها لكن السيد المحقق يدعيها ويقول لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان الحادث اعم من الحصولى فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر فى موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح ايضا فلما مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص اوصافها مخصصة لها انتهى فلو حمل كلامه على البعدية الزمانية يلزم قراره على ما عنه فراره

قوله اذ المراد آه جواب عن المعارضة بانه ليس المراد من المساواة فى المنهية المذكورة المساواة صدقا من الطرفين بمعنى ان كل ما صدقت عليه الصفة صدق عليه الموصوف وبالعكس حتى يقال انه على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم الحصولى الحادث يلزم ان تكون الصفة عامة فيلزم خلاف ما اسس بل المراد بالمساواة صدقا التى يدعيها المساواة من جانب الصفة فقط وهى بهذا المعنى حاصلة على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا لان الصفة تكون عامة من الموصوف عموما مطلقا والعام يصدق على جميع ما يصدق عليه الخاص وان لم يوجد العكس بخلاف ما لو فسر المتجدد بالحادث فقط فانه تفوت ح هذه المساواة ايضا لان الصفة ح تكون عامة من الموصوف عموما من وجه لاجتماعهما فى الحصولى الحادث كعلمنا بغير ذواتنا ووجود الصفة بدون الموصوف فى الحصولى القديم وبالعكس فى الحضورى الحادث **قوله** على طريق عموم المجاز هو عبارة عن استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى فردا منه فالمساواة ههنا مستعملة فى الصدق الكلى سواء كان من جانب الصفة والموصوف كليهما او من جانب الصفة فقط فاندفع ما اورد من ان المساواة تقتضى الصدق الكلى من الجانبين لكونه من باب المفاعلة فكيف تراد منه المساواة من الجانب الواحد **قوله** كذا افاد الاستاذ مد الله ظله لا يذهب عليك ما فى هذا المفاد من السخافة فان ارادة هذا المعنى من عبارة السيد المحقق مما يستنكف عنه العقل السليم ويستنكر عنه الطبع المستقيم والحق ان ما ادعاه السيد المحقق من المساواة الكلية صدقا بما وجهه المحشى كلاهما سخيفان لا اثر لهما فى كلام النحويين رع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **قوله** ولا يستعمل البعد آه هذا دفع آخر للمعارضة المذكورة من عند نفسه وتقريره ان معنى قول المصنف الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور الذى يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفى هذا لا يصدق الا على الحصولى الحادث لان الحصولى القديم لا يصدق عليه انه يوجد فيه الحضور ولكن لا يكفى فان الحضور فيه للبساطة لا اثر له فى الحصولى القديم لرابطة العقول الفعالة والواجب تعالى عن شوب الحواس والحضور عند المدرك لا شبهة فى كفايته فلم يوجد هناك حضور لا يكفى فلم يدخل العلم الحصولى القديم فى الصفة بل انحصرت كالموصوف بالحصولى الحادث فلا تفوت المساواة على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا بل لو اريدت البعدية الذاتية على هذا التقدير تفوت المساواة لانه يكون المراد بالموصوف العلم الحصولى مطلقا على تقدير البعدية

اى من المساواة هو الصدق الكلى من جانب الصفة على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تفوت الصفة ح فيه المساواة من وجه كذا افاد الاستاذ مد الله ظله والابعد كل

٢٠

البعدية الزمانية ايضا ... الذى ...

الفائتة والصفة مختصة بالحصولي الحادث بالمعنى الذي ذكرنا وانت تعلم ان هذا الفرق بعيد كل البعد اما اولاً فلان المتبادر من قول المصنف الذي
لا يكفي فيه مجرد الحضور عدم كفاية الحضور فيجب ان يوجد والا لم يوجد لا ان يوجد فيه الحضور ولا يكفي وحمل الكلام خصوصا في هذا المقام على المتبادر اولى
واما ثانيا فلانه قد لا يمكن الحضور عند الحاسة في الحصولي الحادث ايضا كادراك الكليات والجزئيات المجردة وحضورها عند المدرك كاف بلا ريب
فلم يوجد فيها حضور لا يكفي ويخرج فيكون قوله الذي لا يكفي آه مختصا ببعض اصناف الحصولي الحادث وهو علم الجزئيات المادية فيخرج علم الكليات والجزئيات
المجردة عنه كما يخرج الحصولي القديم فيلزم كون الصفة خاصة من الموصوف فان قلت المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنظر الى العالم بان
لا يكون العالم مانعا عنه وان كانت خصوصية المعلوم كالكلية والتجرد مانعة عنه وهذا الامكان ليس الا في الحصولي الحادث فان الكليات
والجزئيات المجردة وان امتنع حضورها عند الحواس لكنه لمانع فيها لا في العالم بخلاف العقول فان المانع هناك من ذواتها لفقدان الحواس
فيها قلت ارادة هذا المعنى تكلف على تكلف فان الظاهر ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنسبة الى العالم والمعلوم كليهما
على انا نمنع امكان توجيه النفس الحواس الى الكليات والجزئيات المجردة فكما يمتنع هذه عن الحضور عند الحاسة كذلك يمتنع العالم ايضا عن
توجيه الحواس اليها والتخصيص تحكم بحت لا يقال لا نسلم انه لا يمكن للحاسة ان تتعلق بالكليات والجزئيات المجردة لم لا يجوز ان يكون القصور
منها لا منهما لانا نقول هذا منع على منع فلا يسمع وفي بحث الحواس الخمسة من الطبيعيات تحقيقه عن قريب واما ثالثا فلانه ان كان المراد بقوله
يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم
من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في جميع افراده الحضور ولا يكفي فهو غير صادق على الحصولي الحادث كما مر تفصيله ودفعه بعض الافاضل
بانا نختار الشق الاول ونقول ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث
واما مطلق الحصولي او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم انتهى اقول هذا سخيف
جدا فان صدقه على الحصولي الحادث بالذات ايضا غير صحيح اذ لا يصدق عليه الا باعتبار تحققه في صنف من اصنافه وهو علم الجزئيات
المادية فالحصولي الحادث والحصولي المطلق والعلم المطلق كلها سواسية في انها لا تتصف بامكان الحضور عند الحاسة الا بالعرض كما لا يخفى
واما رابعا فلان علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة عند بعض المشائين وهناك يوجد الحضور عند نفوسها المنطبعة التي هي كالخيال فينا ولكنه
لا يكفي للادراك لكونها قوى جسمانية غير مدركة وانما تدركها النفوس الكلية المجردة فقد صدق في العلم الحصولي القديم وجود الحضور وعدم كفايته
نعم لو ثبت انحصار العلم الحصولي القديم في علوم العقول لانحصر الامكان المذكور في الحصولي الحادث وهو في حيز المنع قوله وكذا ابطال آه قال
في الحاشية عطف على قوله ولا يمكن المعارضة آه انتهت وتقريره ان دليل المصنف وهو قوله لان التصور حصول صورة الشيء في العقل
يستدعي التصور الذي هو كذا لا يدل الا على تخصيص المقسم بالحصولي مطلقا لعدم ذكر الحدوث فيه فلو اريدت البعدية الزمانية ويكون المراد
تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لم ينطبق الدليل على الدعوى واجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ان المتبادر من الحصول الحصول الحادث فينطبق
الدليل على الدعوى ورد هذا الجواب بوجهين احدهما انه لما كان المتبادر من الحصول الحادث فلا يتم التقريب ايضا لان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي
الحادث فقط وثانيهما ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده من انا لا نسلم كون التصور هذا النحو من الحصول مستدعيا للتصديق بهذا النحو من الحصول
بل انما يستدعي التصور مطلقا لكونه كاشفا ولا بد للحكاية من صور تصلح للمطابقة وعدمها واما القدم والحدوث فمن لوازم الهويات لا دخل لها في تقويم
الماهيات فيكون العلم تصورا وتصديقا غير منوط على الحدوث وانت تعلم ما في هذين الجوابين اما في الاول فهو ان المراد من الحصول الحصول الحادث

وهو الموجود في ضمن الحصول فالمعنى لان التصور هو حدوث الصورة الموجود في ضمن الحصول والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وما هو الا العلم الحصولي الحادث فتم التقريب بلا ريب اما في الثاني فهو ان الكلام على تقدير ارادة البعدية الزمانية مبني على ما هو المشهور من ان التصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث فلا يتمشى هذا الكلام هناك فهذان الوجهان غير واردين عليه نعم يرد عليه ان كون المتبادر من الحصول الحدوث ممنوع واقول قد ذكرنا سابقا انه لا شك في انه يستعمل الحصول في كلامهم في كلا المعنيين فنقول اذا اردنا البعدية الزمانية لوجود ظهرت لنا حملنا الحصول الواقع في كلامه على الحدوث الموجود في ضمن الحصول لا مضايقة فيه وهذا التقرير احسن من تقرير التبادر ومنها ان المصنف لعله كان يرى مذهب الشيخ شهاب الدين المقتول في كون علوم المبادي حضورية وينكر علوم الافلاك القديمة فينحصر عنده العلم القديم في الحضوري فلذلك قال ما هو الا العلم الحصولي اذ لا اثر للحصولي القديم عنده ولا يخفى عليك ان في هذا الجواب ايضا فان كلام المصنف في مواضع شتى من الحواشي وشرح المطالع حاكم بان علوم العقول القديمة وعلوم الافلاك القديمة على طريق الحصول ومنها ما ذكره الفاضل المحشي ههنا بقوله لانا نقول آه وحاصله انهم مع اتفاقهم على ان التصور والتصديق قسمان للحصولي الحادث عرفوا التصور بحصول صورة الشيء في العقل فدل ذلك على انهم ارادوا بالعقل في تعريفه الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير فيختص التصور بالحصولي الحادث قطعا والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا فيتم التقريب بلا كلفة **قوله** لان التصور آه هذا دليل لقوله لم يصح الانحصار وحاصله انه لو عمم المقسم من الحصولي الحادث وجعل المقسم مطلق الحصولي لم يصح انحصار المقسم في التصور والتصديق لان التصور لا يوجد في الحضوري لعدم الحصول ولا في الحصولي القديم لعدم صدق حصول الصورة في العقل هناك بناء على انه على تقدير تعميم المقسم لم يصح انحصاره فيهما هذا ومن العجائب ما قال بعض الناظرين انت تعلم انه على تقدير تعميم المقسم المقصود انما هو انحصاره في التصور والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وهذا يشمل الحادث والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي وهو ممنوع انتهى وجه العجب ظاهر مما قررنا آنفا فان المحشي قد بين فيما سيأتي ان المراد بالعقل في تعريف التصور هو النفس فيختص التصور والتصديق بالحصولي الحادث قطعا فلم يشمل التصور والتصديق الحادث والقديم على هذا التقدير فات المقصود **قوله** لان التصور هو حصول الصورة في العقل هذا من المسامحات المتداولة فان العلم على الاصح من الاقوال الكيفية فحقيقته الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا حصول الصورة وايضا يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فان صورها على الصحيح انما تحصل في الحواس الباطنة لا في العقل وقد قوى هذا الايراد تحقيق الفاضل المحشي من ان المراد بالعقل هو النفس فتدبر **قوله** والتصديق لا بد له سواء كان بحسب الشطرية كما هو منسوب الى الامام او بحسب الشرطية كما هو المختار ويرد ههنا ان توقف التصديق على التصور الذي هو كذا ممنوع لاحتمال ان يكون التصديق الا موجودا فان التصور الموضوع فيه مفقود ولكون علم النفس بذاتها حضوريا وتسلط على دفعه فيما سيأتي فانتظر ومفتشا **قوله** واما الثاني فلان المتبادر الخ اقول ان اراد ان المتبادر المتعارف مطلقا من لفظ العقل هو النفس فغير صحيح لان المتبادر من العقل في مبحث الالهيات هو العقل الفعال وفي مبحث الطبيعيات هو النفس وان اراد ان المتبادر منه في هذا التعريف هو النفس فممنوع عند الخصم القائل بكون علوم المبادي ايضا تصورية وتصديقية وقال بعض الناظرين ما ذكره المحشي ههنا مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج وهو يعم المشاعر كلها انتهى اقول السيد المحقق هناك لم يجزم بكون المراد بالعقل الذهن بل استنبطه بتعنوان نعيد الدال على البعد والفاضل المحشي ههنا ادعى التبادر فلا منافاة بينهما فان السيد المحقق لا ينكر التبادر والفاضل المحشي لا ينكر امكان ارادة الذهن على سبيل البعد فافهم **قوله** كيف والجمهور اجمعوا آه

٣٢

قد عرفت انه لا اعتداد بما عليه الجمهور بعد ما طلع عليه المدقق من فرق الذوق وقال بعض الناظرين انعقاد هذا الاجماع انما هو في
زعم المحشي والشارح والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان مقسم التصور والتصديق مطلق العلم الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر من تتبع كلامهم انتهى
اقول لا ريب في ان اجماع الجمهور على تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واجماع المحققين على تخصيصه بمطلق الحصولي ولا منافاة بين هذين
الاجماعين فاجماع المحققين على امر واجماع الجمهور على امر آخر والسيد المحقق والفاضل المحشي انما يدعيان اجماع الجمهور لا اجماع المحققين الذين
هم قليلون بالنسبة اليهم **قوله** ولذا شنع المحشي آه حيث قال بعد نقل كلام الدواني ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف ما
عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له لا يتم لان الاشكال
انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق انتهى وقد عرفت ما عليه فتذكر وقال بعض الناظرين حاصل
تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم
لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا انتهى ولعلي هذا البعض يحاصل التشنيع كما لا يخفى على من لاحظ العبارة التي نقلناها ولا يدري من اين
اخذ هذا ثم قال هذا البعض انت تعلم ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات
وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا انتهى وهذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد **قوله** فلو لم يتبادر آه قد يعارض بانهم
لا يذكرون في تعريف الحصولي القديم مفهوما آخر فلو لم يعم العقل في هذا التعريف لكان تعريفهم ناقصا وهو بعيد عنهم **قوله** حيث لم يوجد آه
اقول فيه اما اولا فهو ان المصنف كما لم يوجد في كلامه ما يومي الى مخالفة الجمهور كذلك لم يوجد في كلامه ما يومي الى الموافقة فعند تساوي
الطرفين لا بد من مرجح يرجح احدهما وموافقة التحقيق الحقيق بالقبول ترجح حمل كلامه على البعدية الذاتية لئلا تلزم متابعة الجمهور في القول
الباطل ومخالفة اهل التحقيق بلا ضرورة داعية اليه واما ثانيا فلان عبارة شرح المطالع تومي الى الموافقة مع اهل التحقيق وهذا القدر
يكفي وما قال بعض الناظرين معترضا على المحشي هذا الادعاء عجيب فلعله لم يتيسر له الرجوع الى الكتب المصنفة انتهى ففيه انه لا يخلو اما ان يكون هذا
الناظر قد اطلع على ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين في شيء من تصانيفه اولا فعلى الثاني الايراد وهذا النمط خارج عن شان المحصلين
وعلى الاول يلزم عليه نسبته توجيه الكلام بما لا يرضى قائله الى السيد المحقق فانه قد حقق تقبيل هذا القول ان المحمل الصحيح لكلام الشارح هو البعدية
الزمانية ولما وجد ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين لم يصح حمل كلام السيد المحقق على ما لا يرضى عنه المصنف فانظر بنظر الانصاف
قوله وانما التفي في نفي الديدان آه دفع لما يقال لما كان مقصود المصنف تخصيص المقسم بالحصول الحادث بارادة النفس من العقل لا اخرج الحصولي
القديم ايضا كما اخرج الحضوري ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع سخيف جدا فان الحضوري والحصولي القديم متغايران لو غاية فكيف توجد الغاية
بينهما في الاحكام على ان خروج العلم الحضوري من المقسم متفق عليه انما الخلاف في الحصولي القديم فذكر المتفق عليه وترك المتنازع فيه حالة على الفطرة
الوقادة بعيد عن الفطرة الوقادة **قوله** انحصار الشيء في الاعم آه جواب سوال مقدر تقرير السوال انه لو كان مراد السيد المحقق البعدية الزمانية
وكان المقسم الحصولي الحادث كما حققه المحشي كان الواجب عليه ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث ليفيد انحصار المقسم في العلم الحصولي الحادث
مع انه جعل الانحصار في الاعم من المقسم حيث قال وما هو الا العلم الحصولي فهذا يقوي البعدية الذاتية ليكون المقسم مطلق الحصولي وحاصل الجواب
ان المطلوب ههنا وان كان انحصار المقسم في الاخص الذي هو الحصولي الحادث على تقدير ارادة البعدية الزمانية لكن انحصار الشيء في الاعم
لا ينافي انحصاره في الاخص فان الخاص لا يوجد بدون العام فيصح الانحصار في الاعم ويندفع الايراد ولا يخفى عليك ما فيه فان انحصار الشيء في الاعم

وان كان غير مناف انحصاره في الاخص الا انه لا يستلزمه ايضا وهذا المقام مقام تعيين القسم وتمييزه ولم يحصل لبعض الناظرين ههنا كلام
ههنا ما على ما هو ان غرض المحشي ههنا ان انحصاره في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم وهو عكس صريح للغرض فلا تلتفت اليه وسيطلعك على التحقيق
الحق في هذا المبحث في تعليقة على حدة قوله والفائدة آه جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه على تقدير كون المقصود ان المقسم هو الحصولي الحادث
كان الظاهر ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث فاي فائدة في ترك ما هو المقصود وجعل الانحصار في الاعم وتحرير الدفع ان الذي يجب عليه
هو موافقة كلام المصنف فان نظم المتن بظاهره يدل على ان المقسم هو الحصولي والمقصود هو الحصولي الحادث فاراد السيد المحقق موافقة نظمه
ولا يخفى عليك انه قال هو افق في ما يحل المقصود في قوة الشافي عند المحصلين قوله واذا العلم المتعلق آه دفع لايراد يرد ههنا وهو ان العلم المتجدد
بالمعنى المذكور يصدق على علم الصورة العلمية فانه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفها الا ان علم الصورة عينها وهي لا توجد الا بعد وجود
العالم فيلزم ان يدخل علمها في المقسم مع انه حضوري بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري فحاصل الدفع انه
ان اراد ان فرض مورد النقض علم مصداق الصورة فهو ليس بكلي له افراد بل هو جزئيات متعددة كعلم صورة زيد وعلم صورة عمرو وغيرها
وقد علمت ان المراد من قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ليس الا العلم الكلي كما يفصح عنه قوله كل فرد فلا نقض به وان اراد علم
مفهوم الصورة فهو علم حصولي داخل في المقسم لا يرد النقض به ايضا فان العلم الحضوري لا يكون الا بما يكون حاضرا عند المدرك ولا يحتاج
في تحصيله عنده الى واسطة وظاهر ان الحاضر عند النفس انما هو الصورة الجزئية فيكون علمها حضوريا لا مفهومها فانه كلي ولا حضور للكليات
عند المدرك الا بواسطة فيكون علم النفس بها حصوليا ولا يخفى عليك ان في هذا الجواب من الوهن فان العلم الحصولي ايضا ليس بكلي بل هو جزئيات
متعددة كصورة زيد وصورة عمرو الى غير ذلك والقول بان الصور العلمية وان كانت جزئيات لكن القدر المشترك بينها كلي مشترك
لانه يوجد القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا فيرد النقض به لا محالة والفرق بانه وان وجد القدر المشترك بينها لكنه عرضي لها
لكونها انواعا مختلفة غير صحيح لان العلم الحصولي والحضوري متحدان ذاتا واعتبارا فان كان القدر المشترك بين العلوم
الحضورية عرضيا يكون القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا كذلك وقال بعضهم قد ثبت في محله ان لا حضور للكليات انما الحضور للاشخاص
فالقدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل حصولي ورده بعض الناظرين بانه ان اريد بعدم
كون القدر المشترك بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فمسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية
وان اريد به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصور العلمية ليست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا والعلوم الحصولية
افراد للمفهوم الكلي المشترك فلا يخفى بطلانه والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ
الانكشاف كذلك ليس علما حصوليا ايضا وكما يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده
القائمة بالعالمين علوم حصولية كذلك يصح اطلاق العلم الحضوري على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار انتهى
اقول علم كل واحد واحد من المعلومات الحصولية الجزئي خاص والقدر المشترك بين علومها عبارة عن علم القدر المشترك بين هذه المعلومات
وهو لا يكون الا مفهوما كليا كمفهوم ما لا يكفي فيه مجرد الحضور ونحو ذلك فعلمه ايضا يكون كليا بمعنى انه يصدق على كل واحد واحد
من العلوم الخاصة فان علم الكلي يكون كليا بالنسبة الى علم جزئي وان كان هو ايضا جزئيا مشخصا في الذهن مثلا علم الانسان

له اي الانقسام فان علم النفس بصفاتها الانتزاعية حصولي قطعا فان مدار العلم الحضوري على حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك والصفات الانتزاعية لا تكون حاضرة لنفس عنده بلا واسطة منه مد ظله

بانه حيوان ناطق وان كان صورة شخصية في نفسها لكنها تصدق على صورة زيد وعمرو وبكر وغيرها ومن ثم تسمعهم يقولون علم الكلي
علم اجمالي بالجزئيات وكذلك علم كل واحد واحد من الصور العلمية الخاصة حضوري والقدر المشترك بينها عبارة عن علم القدر المشترك بين
تلك الصور الخاصة كمفهوم الصورة ونحوه اذا تمهد لك هذا فنقول القدر المشترك بين العلوم الحصولية الخاصة الذي هو علم القدر المشترك
بين المعلومات الحصولية علم حصولي لا محالة ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه اي فرد فرد من افراد العلوم الحصولية
الخاصة وكذلك القدر المشترك بين العلوم الحضورية الذي هو عبارة عن علم القدر المشترك بين المعلومات الحضورية ايضا حصولي لكونه
ادراكا للكلي ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه فلا تحقق لمادة النقض اصلا فان القدر المشترك بين العلوم الحضورية علم حصولي
داخل في قوله يتحقق فرد منه بعد تحقق موصوفه واما كل واحد واحد من الحضورية فهو شخصي خارج بالقيد الكلي وهذا هو غرض المجيب المصيب فلا يرد
عليه ما اورده المورد اصلا والذي هو فيه ان علم القدر المشترك ايضا جزئي حقيقي غير شامل لغيره كعلم الجزئي الحقيقي وانجلى قوله لكن القدر
المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا بهذا المعنى الخ فانه لو لم يكن القدر المشترك علما حصوليا لم يبق قدرا مشتركا بين العلوم اذ لا بد
للقدر المشترك من الصدق على افراده ولعله ظن ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية هو نفس الماهية الكلية المشتركة بين المعلومات الحصولية
وليس كذلك بل هو علم تلك الماهية وهو وان كان صورة شخصية لكنها تتضمن الصور الحصولية التي تحتها كما لا يخفى على من له ادنى فكر وانجلى
منه قوله وكما يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك الخ فانه لما لم يكن القدر المشترك بين العلوم الحصولية والمشترك بين الحضورية علما حقيقة
فكيف يطلق عليه العلم واطلاقه عليه بواسطة افراده القائمة بالعالمين بواسطة في العروض باطل قطعا فافهم فان المقام مما يعرف ويحكى
قوله وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي قال في الحاشية القائل معاصر الاستاذ انتهت وحاصل ما قاله ان المراد بالفرد الواقع في قوله
يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف هو الفرد النوعي فلا يصدق الا على العلم الحصولي لان له افرادا نوعية كالتصور والتصديق
بعد تحقق الموصوف لا على علم الصورة العلمية الذي هو علم حضوري لانه ليس له فرد نوعي وانما له فرد شخصي ورد هذا الجواب بوجوه كلها مخدوشة
منها ان المتبادر من الفرد هو الفرد الشخصي فارادة النوعي بلا قرينة صارفة ليست مستحسنة وفيه انه لو سلم التبادر فكون الكلام مبنيا على
تقدير ارادة الفرد النوعي بلا كلفة قرينة صارفة ومنها ان ارادته ليس له فرد كلي مطلقا ممنوع اذ له افراد كلية ايضا كعلم الصورة الانسانية
وعلم الصورة الفرسية وغيرهما وان اراد انه ليس له فرد كلي يكون نوعا حقيقيا له ويكون هو جنسا لها لكونه عرضيا لافراده لا جنسا لها
فمسلم لكن ليس للعلم الحصولي ايضا فرد كذلك اذ العلم مطلقا عرضي لافراده لانه محمول على مقولات متباينة فلا يصدق على مطلق الحصولي
ايضا انه علم كذلك وفيه ان الكلام هيهنا مبني على مذهب القوم وهم قائلون بكون العلم الحصولي جنسا وكون التصور والتصديق نوعين
متباينين منه واستدلوا عليه بتخالف اللوازم وادعى بعضهم فيه الضرورة واحاله بعضهم الى الوجدان السليم ولم يقولوا مثله في العلم
الحضوري ومنها ان العلم الحضوري يتحد مع الحصولي فاذا كان للحصولي افراد نوعية تكون لعلمها ايضا بالطريق الاولى وفيه ان العلم الحضوري
هو علم الصورة الشخصية وليس لها افراد نوعية وانما هي لمطلق الصورة وعلمها ليس بحضوري ومنها ما اورده الفاضل الخيرابادي من انه
على تقدير ارادة الفرد النوعي من الفرد يلغو قيد كل فرد اذ ليس لعلم الصورة فرد نوعي وفيه ان المتبادر من هذا التقرير ان قيد كل فرد لاخراج
علم الصورة العلمية وليس كذلك بل هو لاخراج الحضوري كما عرفت ومنها انه لو كان للعلم الحصولي افراد نوعية لكان للتصور والتصديق ايضا
افراد نوعية لصدق المقسم على الاقسام والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان هذه الصفة يجوز ان تكون من مختصات المقسم فلا يلزم صدقها

٢٥

غلام يحيى

المولوي فضل امام الخيرابادي رحمه الله منه مد ظله

على الاقسام ومنها ما ذكره الفاضل المحشي فيما سيأتي وحاصله ان هذا الجواب مبتني على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي له افراد وليس كذلك لما مر ان النقض لا يرد الا بعلم الصورة الخاصة وهو ليس بكلي وفيه ان الجواب مبني على سبيل التنزل فكانه قال علم الصورة العلمية ليس بكلي ولو سلم فالمراد بالفرد الفرد النوعي لا فرد كذلك واسماله افراد شخصية **قوله** وان المراد بالبعدية المذكورة آه جواب ثان عن اصل الايراد وتقريره ان المراد بالبعدية المذكورة في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه انما هي البعدية الذاتية اي تكون بمقتضى طبيعة نفس ذلك البعد وهذا انما يتحقق في الصورة العلمية التي هي علم حصولي فانها بنفس طبيعتها تقتضي التاخر عن العالم بخلاف علم الصورة العلمية فانه انما توجد فيه البعدية بالنظر الى اتحاده مع الصورة التي هي علم حصولي لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان كل فرد منه متحققا بعد تحقق موصوفه فلا تصدق هذه البعدية عليه ولا يذهب عليك ما في هذا الجواب من لغوية قول السيد المحقق كل فرد وقوله والعلم الحضوري آه فان الحضوري على هذا التقدير يخرج من لفظة بعد لفقدان البعدية المذكورة فيه فلا حاجة الى اخراجه بقوله كل فرد والا الى قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كعلم الصورة العلمية آه واما ما اورده الفاضل المحشي على هذا الجواب فمدفوع كما ستقف عليه **قوله** اما الاول فلا بنائه آه هذا ممنوع كما عرفته **قوله** فكما لا مداخلة الخ فهم بعض الناظرين تبعا لجماعة من المحشين ان الفاضل المحشي يدعي انه لا مداخلة لوصف الحصولي في اقتضاء الصورة البعدية وحاصله ان طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري واحدة فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية المعلوم عن العلم في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة له في البعدية في علمها الحضوري لاتحادهما فاورد على المحشي ما تلخيصه انه ان كان مدعاه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة انه لو اقتضى هذا الوصف البعدية في الصورة لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في علم الصورة بناء على ان الحاضر والحاصل شيء واحد بالذات وبالاعتبار مع ان وصف الحضورية لا دخل له في هذا الاقتضاء والا لكان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه ففيه ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا لعلمها اعتباران كونها مبدأ الانكشاف نفسها وكونها مبدأ الانكشاف غيرها وكانت الصورة بالاعتبار الاول حضوريا وبالاعتبار الثاني حصوليا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة مداخلة وصف الحضورية في اقتضائها وان كان غرضه ان الصورة العلمية من جهة كونه علما حصوليا غير متاخرة ولا دخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية اصلا كما ينطق به ظاهر كلامه فلا تخفى سخافته اما اولا فلانه صرح المحشي في فواتح الحواشي ان وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه ممتنع وهو صريح في مدخلية وصف الحصول واما ثانيا فلان العلم لا ريب في انه عرض والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي الا بعد وجود الموصوف فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة متاخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها حصوليا هذا تخليص ما اورده بعبارات طويلة بعد حذف الزوائد واقول مع قطع النظر عما في هذا الكلام من وجوه الخلل ان هذا كله مبني على زعم ان الفاضل المحشي يدعي عدم مداخلة وصف الحصولي في اقتضاء البعدية ولعمري ان هذا الزعم وقع بسبب الغفلة عن سياق الكلام فلا تلتفت اليه والصواب ان يقال انه لا يدعي عدم مدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية حتى يرد عليه ما اورد بل هو يعترض على المجيب حسب زعمه فحاصل كلامه على سبيل البسط ايرادا على المجيب القائل بان بعدية الصورة ذاتية وبعدية علمها ليست كذلك وانه لا يخلو اما ان يكون وصف الحصولية مداخلة في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف عند المجيب او لا يكون فان كان الاول يلزم ان لا تكون بعدية الصورة ايضا ذاتية بل بواسطة كونها حصوليا وهو خلاف ما زعمه المجيب وان كان الثاني كما يفهم من تقرير الجواب فنقول كما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة عن العالم عنده كذلك لا مداخلة له في علم الصورة العلمية الذي عينها لاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري فتكون البعدية في الصورة وعلمها كليهما بلا واسطة

اي ان المراد من البعدية المذكورة عليه تكون بمقتضى نفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس بسبب ذاته الاول فلا بنائه على ان العلم المتعلق ٢٣

فلا يصح المدعا المجيب من ان الصورة علم بالواسطة كونها حاصلة البعدية في الصورة فالحاصل على هذا التقرير ايرد على الفاضل المحشي شيء مما ذكره هذا
الناظر لان المحشي القول بعدم المداخلة بل ورد على المجيب تشقيقا لكن لما كان الظاهر من كلام المجيب هو الشق الثاني ذكره دون الاول فاحفظه نظمه
في سلك الدرر المنثورة في هذه التعليقات وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل والهبات **قوله** فليتامل قد ذكرنا ما في دفع الجواب
الاول واما ما في دفع الثاني فهو ما قيل ان للمجيب ان يقول نختار الشق الثاني من انه لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف
بل ذاتها من حيث هي هي تقتضي البعدية لكن قبول المورد فكذلك لا يكون له دخل في اقتضاء بعدية علم الصورة ممنوع والفرق بين في تمام فينبغي
ان يعلم انه قد اجيب عن اصل النقض بوجوه اخر ايضا احسنها ما قيل ان المراد بالعلم في حد العلم المتجدد القسم الاول للعلم والعلم المتعلق بالصورة العلمية
ليس بقسم اولي واضعفها ما قيل انه قد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري والحضوري خارج عن المقسم اتفاقا فبهذه الشهرة يعلم المتعلم
خروج علم الصورة عن المقسم وقال بعض الناظرين الصواب في تقرير كلام الشارح ان يقال معنى قوله يتحقق كل فرد منه آه ان المقسم هو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه
ملزوما للبعدية بالزمان فهو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون نفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتاخر كل فرد منه عن موصوفه بعدية بالزمان
انتهى اقول هذا التقرير ليس بصواب فانه مع كونه مبنيا على البعدية الزمانية التي هي ليست محلا صحيحا كما حققناه من ان الحيثية قيد لكل فرد فافهم فانه دقيق عرفناك بالحق والا الحق
قوله فليس التخصيص آه تنبيه على ما هو ظاهر كلام المحشي ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما يكون مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا من حيث المعنى
واللازم على تقدير ارادة الحصولي الحادث من المتجدد انما هو الثاني لا الاول لان اللفظ هو واحد وهو المتجدد وهذا مما لا يهرب عنه السيد المحقق بخلاف
ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فانه يلزم هناك التخصيص مرتين بحسب اللفظ وهو شنيع عنده فلذلك هرب عنه في المنهية والقول بان التخصيص مرة
بعد اخرى مهروب عنه مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او المعنى واللازم هاهنا التخصيصان مرة واحدة كما صدر عن بعض الناظرين مما لا يوافقه
العقل والنقل وستطلع على تحقيقه في تعليقة مستقلة ان شاء الله تعالى **قوله** اي صادقة صدقا كليا دفع لما يقال لو كان موردا لقسمة
الحصولي الحادث بارادة البعدية الزمانية لم يصح قول السيد المحقق في المنهية واوصافها مساوية لها بان المراد بالمساواة صدق الصفة
على الموصوف صدقا كليا بمعنى انه كلما تحقق الموصوف تحققت الصفة سواء وجد العكس ولا وهذا النحو من المساواة موجودة على هذا
التقدير ايضا ولا يخفى على الفطن ان كلام الفاضل المحشي والسيد المحقق في هذا المقام مما لا ينبغي ان يصغى اليه كما نبهناك عليه سابقا
قوله فهو اعرف والاخص بخلافه اعلم انه استدل بهذه المقدمة من قال بان الوجود لا يرسم فان الوجود اعم المفهومات وكل اعم فهو
اقل شروطا ومعاندا لان شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده دون العكس فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص
وكل ما يكون كذلك يكون ارتسامه في النفس اسرع والا لان الفيض من المبدأ الفياض عام والنفس قابلة فاذا وجد الفاعل والقابل
ولم يتوقف الفيض الاعلى اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه فما كانت شرائطه وموانعه اقل يكون فيضه من المبدأ وقبول النفس له اسرع بتة
فثبت ان الوجود اعرف المفهومات واسرعها حصولا الى النفس فكيف يرسم بمفهوم آخر لان من شرائط التعريف كون المعرف اجلى فهو
يكون مفهوما آخر واعترض عليه في المواقف وشرحها بتحريره ان قولكم الفيض عام مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع
الشرائط ورفع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها عندنا مستندة الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد العلم الخاص دون العلم بالعام وذلك
بان يكون للعلم الاخص وللعلم الاعم شرائط او يكون لها شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او تحققها على كل تقدير لا تعلم
الاكثرية في وقوع علم الاعم واسرعيته حتى تثبت اعرفية علم الاعم اما على الاول فلان منشأ استبعاد العقل اكثرية علم الاخص من علم الاعم انما

سلمه بهذا التقرير ماخوذ من حواشي المولوي مبين رح ١٢ منه مد ظله

سلمه قد عبا بهذا الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء الشيخ على ما نطق شيئا اعرف منه ما اشد تنقيح ١٢ منه مد ظله

هو الشرائط واذا انتفت فيجوز ان يوجد علم الاخص اكثر من علم الاعم واما على الثاني فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك
الخاص مختار او الشرائط عادية لا يتوقف عليها المشروط وقال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بعد ذكر هذا التحرير وبه يندفع ما يتراءى من وروده من انه
قلما يتخلف شروط الحقيقة المفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام
من الخاص وذلك لان علم العام والخاص مع شرائطهما اكثر من علمهما بدونها ومن علمهما معا لكن يجوز ان لا تكون لهما شرائط او تكون لهما شرائط ويكون علمهما
معها وبدونها اكثر من علم العام كذلك فليتامل انتهى كلامه ووجه التامل ان المدعى على تقدير كون الشرائط عادية الاعرفية بحسب الظاهر
الغالب في الوقوع فتجويز كون العلم المخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر وليس الغرض من كون الاعم اعرف اعرفيته
على جميع التقادير انما المقصود اعرفيته بحسب الظاهر الغالب فان شروط العام ومعانداته تكون اقل في الاكثر من شروط الخاص ومعا
فتكون لعلمه طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي ههنا ونسبه الى السيد المحقق ومن ههنا ظهر
لبعض الناظرين معترضا على المحشي انهم وان قالوا ان الاعم اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواقف فتوجيه كلامه بانه يزعم كون
الاعم اعرف من الاخص احسان عليه من دون امتنان منه انتهى مما لا ينبغي ان يصغى اليه **قوله** والصفات الموضحة لا بد من ان لا تكون
ادون من موصوفاتها في التعريف سواء كانت مساوية لموصوفها او اعم ولو كانت اخص من الموصوف يلزم عدم كونها موضحة ا
ح يكون الصفات اخفى والموصوف اجلى فيها ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية ما يلزم كون الصفة اخفى
من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف
وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من الموصوف صرح به بعض ثقات العربية انتهى واجاب عنه بعض العلماء
بان التوضيح بهذا المعنى وان صرح به البعض لكن لم يصرح به اكثر اهل العربية الا ترى انهم صرحوا في بحث عطف البيان بانه لا يلزم
من كون التابع موضحا ان يكون اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما ولم يصرحوا به في
مبحث النعت فاختيار قول البعض وترك اقوال الاكثرين مما لا يخفى كلفته انتهى وانت تعلم ان اول هذا الكلام ينافي آخره فانه
لما لم يصرح اكثر اهل العربية في باب النعت وصرح به البعض وجب الاخذ به نعم لو ذكر الاكثر خلاف ما ذكره بعض الثقات لكان للايراد وجه
كما لا يخفى **قوله** فتدبر اشارة الى ما يلزم في المقام من التعسفات الشنيعة كما مر ذكرها **قوله** حيث لم يقل آه ذكر الشيخ عبد القاهر في
دلائل الاعجاز ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد بوجه ما يتوجه النفي الى ذلك التقييد وكذا الاثبات وجملة الكلام انه ما من كلام
فيه امر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام وهذا مما لا سبيل الى الشك فيه انتهى كلامه
وتفصيله ان الكلام ايجابيا كان او سلبيا اذا اشتمل على امر زائد على اصل الاثبات والنفي فهو الغرض الخاص من الكلام وهو المورد للاثبات
والنفي فاذا قلت جاءني زيد راكبا فالمقصود بالاخبار والاعلام هو مجيئه راكبا لا نفس مجيئه والا للغا قيد الركوب واذا قلت ما جاءني
زيد راكبا فالمقصود بالنفي هو نفي مجيئه راكبا لا نفي مطلقه فيصدق بمجيئه غير راكب ايضا فانه لو كان المقصود نفي المجيء مطلقا لم يبق
لزيادة قيد الركوب فائدة معتدة بها وقس عليه لكن هذا كله بحسب الاكثر والا فقد يتعلق النفي في الكلام المقيد بالقيد والمقيد جميعا كما في
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وكذا في الاثبات آه اذا تمهد لك هذا فنقول حاصل الكلام ههنا انه قال المصنف
الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ولم يقل الذي لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر فاورد النفي على كفاية الحضور لا على نفس الحضور فيكون المقصود نفي كفاية الحضور في الحصول

اي مولانا عبد العلي نور الله مرقده ۱۲ منه مد ظله

اي المولوي تراب علي ۱۲ منه مد ظله

نحوين اما ان لا يكون الحضور مطلقا واما ان يكون الحضور ولكن لا يكفي فيكون اشارة الى ان المعلوم في العلم الحصولي قد يكون حاضرا
ولا يكفي وبه يظهر وجه اختيار قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور على قوله الذي لا يكون فيه الحضور وهو ان الاول يشتمل فائدة لا يشتملها
الثاني فكان احرى بالاختيار لا يقال قد يكون النفي في الكلام المقيد لنفي القيد والمقيد جميعا كما مر فيحتمل ان يكون كلام المصنف
ههنا من هذا القبيل فلا يفيد ما ذكر لانا نقول ورود النفي على المقيد والقيد جميعا في بعض المواضع انما هو بحسب ما يوجد من القرينة الصارفة
عن وروده على القيد فقط والا فالاصل هو الاصل كما يشير اليه كلام الشيخ عبد القاهر وههنا وجه آخر ايضا للاشارة المذكورة وهو ان
قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة وصدقها اما بسلب الموضوع راسا او بسلب المحمول عنه فعدم الكفاية في الحصولي
اما بانتفاء الحضور او بسلب الكفاية عنه لا يقال اذا كان الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور فالحضوري ما يكفي فيه مجرد الحضور فقط وهذه
موجبة تستدعي وجود الموضوع وقد تقرر في مقره ان العلم الاجمالي له تعالى قبل وجود الممكنات حضوري وستطلع على تحقيقه مع انه لا حضور
فيه للمعلوم فضلا عن الكفاية لانا نقول المقتضي للحضور هو الحضوري بمعنى الحاضر عند الذات المدركة والذي بمعنى مبدأ الانكشاف كعلم الباري
الاجمالي فهو لا يقتضيه كذا قيل وفيه ما فيه فان عبارة المصنف قاضية بان علم الباري تعالى الاجمالي مما يكفيه مجرد الحضور حيث
مثل المنفي بعلم الباري تعالى ولم يقيده بنفسه والتحقيق ان يقال ان حضور الممكنات موجود في العلم الاجمالي ايضا فانه ليس منشؤه الا
اطوار وجوده الحقيقي لجميع الممكنات وكون ذاته مرآة لجميع ما سواه فالممكنات كلها حاضرة عنده بحضور ذاته فافهم فانه دقيق وستسمع مني
ما ينفعك لهذا المقام عن قريب ان شاء الله تعالى قوله اذ لو كان المراد بالحضور عند الحاسة لبسط المرام انه لا يخلو اما ان يراد بالحضور
الواقع في قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك او الحضور عند الحاسة او الحضور عندهما معا او الحضور المطلق على طريقة
موضوع الطبيعية او مطلق الحضور على طريقة السادة القدمائية ولا يصح واحد منها الا الاخير اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور عند المدرك وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك كاف للانكشاف قطعا ولهذا قالوا ان النفس لا تحتاج في علمها بذاتها
وصفاتها الانضمامية الحاضرة عندها الى تحصيل صورة لان حضورها عند المدرك كاف في الادراك واما الثاني فلانه وان صح معنى
هذا القول لانه يكون معناه ح الذي يكون فيه الحضور عند الحاسة ولا يكفي على طريقة ورود النفي على القيد فقط كما هو الاكثر وقوعا في
كلامهم وهذا المعنى صحيح لكن ح لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مجرد الحضور بقوله كعلم الباري تعالى وعلم العقول كما وقع من المصنف
لانهما مبرآن عن الحاسة فضلا عن كفاية حضور المدرك عندها للادراك واما الثالث فلانه تجويز صرف لا وجود له في حقيقة الوجود
فان النفس وصفاتها الانضمامية حاضرة عند المدرك وليست حاضرة عند الحواس والمبصرات حاضرة عند الحواس وليست حاضرة
عند المدرك فلا شيء يوجد عند المدرك والحاسة جميعا ومع قطع النظر عن ذلك لا مخلص عن عدم مطابقة المثال للمنفي ولزوم خلاف
الواقع كما لا يخفى واما الرابع فلان الشيء المطلق انما يتحقق بتحقق جميع الافراد ولا ينتفي الا بانتفاء جميعها كما هو التحقيق فيلزم المحذور ان
معا لانه يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور انه لا يكفي فيه الحضور المطلق لا الحضور عند المدرك ولا الحضور عند الحاسة وهذا خلاف
الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي في الحصولي وكذا لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق عند الحاسة والحضور عند المدرك
كليهما بعلم الباري تعالى وعلم العقول لانه لا حضور هناك عند الحاسة بل لا حاسة هناك نعم لو بني الكلام على ما هو المشهور وهو الذي ذكره السيد
المحقق في حواشي حاشية التهذيب من ان الشيء المطلق يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد لصح تمثيل المنفي اعني الذي

۱۹ غلام يحيى

يكفي فيه مجرد الحضور المطلق بعلم الباري تعالى والعقول باعتبار فرد وهو الحضور عند المدرك فلما كفى الحضور عند المدرك هناك صحت نسبة الكفاية
الى الحضور المطلق لكن لا مخلص عن لزوم الكذب في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لا يقال نحن نريد بالحضور عند المدرك على هذا التقدير الوجود
الظلي فيكون المعنى الذي لا يكفي فيه الحضور عند الحاسة ولا الحضور الظلي عند المدرك وهو صحيح لان الوجود الظلي لا يكفي في العلم الحصولي ايضا
ما لم يقترن بالعوارض الذهنية ويصير وجودا اصليا لانا نقول فح لا يصح تمثيل المنفي لان المنفي ح هو كفاية الحضور عند الحاسة والحضور
الظلي عند المدرك ولا يكفي شيء منهما في علم الباري تعالى اذ لا اثر هناك له فلا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق به وان كان
باعتبار فرد واحد وآما الثاني فلوجه صحته ان مطلق الشيء يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء فرد ما وبالجملة يصح اسناد احكام الافراد
الخاصة نفيا واثباتا اليه فيكون المعنى ح ما لا يكفي فيه مطلق الحضور وهذا صحيح باعتبار فرد واحد وهو الحضور عند الحاسة فانه لا يكفي وكذا يصح
تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مطلق الحضور بعلم الباري وعلم العقول باعتبار فرد آخر وهو الحضور عند المدرك وان لم يكف هناك الحضور عند الحاسة
اذا انتقش هذا كله على صحيفة خاطرك فاعلم ان قول السيد المحقق في المنهية لا يخفى آه ايراد على تمثيله ما يكون فيه الحضور ولكن لا يكفي بالمبصر الخارجي
بما تقريره ان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك لانه الفرد الكامل فمعنى كلام المصنف الذي يوجد فيه الحضور عند المدرك ولكن لا يكفي بناء على
المعنى الذي اختاره والمبصر ليس مثالا له فانه لا حضور فيه عند المدرك بل له حضور عند الحاسة وهو ليس بمراد من كلام المصنف ثم اجاب عنه
بقوله فالمراد آه يعني انه وان كان المتبادر من الحضور عند الاطلاق الحضور عند المدرك ولكن المراد به ههنا مطلق الحضور على طريق موضوع المهملة
والقرينة الصارفة عدم صحة المعنى عند ارادة الحضور عند الحاسة فقط او الحضور عند المدرك فقط كما مر واليه اشار الفاضل المحشي بقوله
اذ لو كان الخ ومن ههنا ظهر ان الفاء الداخلة على المراد للتعقيب واخطأ الفاضل[1] الفيض آبادي حيث زعم الفاء للتفريع فان ارادة المطلق
انما تتفرع على عدم جواز ارادة احدهما بخصوصه وكليهما الا على ما ذكر قبل المراد كما لا يخفى ومن العجائب قول بعض[2] السادات الغرض من قوله
فالمراد آه دفع ايراد على صاحب الاشراق وهو ان الذي يوجب انكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وليس في الابصار حضور عند المدرك
وتقرير الدفع ان كون الحضور عند غير المدرك غير كاف في الانكشاف مما لا يخفى على من له حظ من الفهم فكيف يشتبه على مثل صاحب الاشراق
والموجب لانكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وهو قد يكون بلا واسطة وقد يكون بواسطة الآلات انتهى كلامه فان هذا التقرير
لا انطباق له على المنهية التي ذكرناها اصلا ولعله من زلات قلمه وبعد اللتيا والتي اقول يرد في هذا المقام انه ان كان المراد بالحاسة
القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك فلا نسلم ان الحضور عندها لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية انما ترتسم صورها في الآلات
مع ان العلم بها حصولي وان اراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضورا للمدرك بالذات فالحق ان
يفسر الحضور في كلام المصنف بالوجود الخارجي كما ينطق به كلام السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال علم النفس بذاتها وصفاتها
حضوري موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وعلى هذا
فيندفع الاشكال بلا كلفة لانه يكون المعنى ان العلم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الوجود الخارجي للمعلوم سواء وجد عند الحاسة او لم يوجد واما العلم الحضوري فيكفي
فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج واما الصورة العلمية فانها وان وجدت في الذهن لكن العلم المتعلق بها انما هو بسبب وجودها في الذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية
وهذا الموجود يسمى عنده الوجود الخارجي ولذا عنده يتصف بموجود اخارجيا كذا ذكره زبدة المحققين[3] في حواشيه فيه كلام لانه ان اراد الوجود الخارجي يستلزم ان لا يصدق
تعريف العلم الحضوري بالذي يكفي فيه مجرد الحضور اي الوجود الخارجي على علم الصورة العلمية لفقدان الوجود الخارجي هناك والقول بوجود الوجود الخارجي

[1] اي الحافظ علي اصغر الفيض آبادي ١٢ منه ظله

[2] اي السيد ابو تراب الحيدرآبادي ١٢ منه ظله

[3] اي مولانا ولي الله الكاكوروي منه ظله

بالمعنى الاعم مستند القول السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية لا يخلو عن شيء فان هذا المعنى للوجود الخارجي مما اشتهر في كتب
المتاخرين وليس له في كتب القدماء اثر ولا خبر واما كلام السيد المحقق الذي ذكره فسخيف جدا لان قوله لترتب الآثار الخارجية يشعر بانه بصدد
اثبات وجود الصورة العلمية في الخارج بالمعنى الاعم وقوله وهو يستدعي آه يشعر بانه بصدد اثبات الوجود الخارجي بالمعنى المشهور والمفهوم
من بعض كلماته في حواشي شرح المواقف ميله الى اختيار وجود الصورة في الخارج حقيقة بلا استدعاء الاتصاف الانضمامي وجود الطرفين
في الخارج والنفس موجود في الخارج عن المشاعر فكذا الصورة وهو ايضا سخيف فتفطن **قوله** فيمنع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق
فيه ان المتبادر انما هو الفرد الكامل وهو الحضور عند المدرك ولهذا احتاج السيد في المنهية لبيان المراد لا المطلق كذا قال بعض الناظرين واقول
قد صرحوا في مواضع بان التبادر علامة الحقيقة وان المعنى الحقيقي هو المتبادر من الكلام عند عدم القرينة الزائدة ومن المعلوم ان الحضور في اللغة
موضوع لمطلقه اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة لا للحضور عند المدرك خاصة نعم يتبادر هذا الحضور في عرف ارباب الفن بناء
على اطلاق المطلق على الفرد الكامل فبناء كلام السيد المحقق على التبادر العرفي وبناء كلام الفاضل المحشي على التبادر اللغوي فلا يرد ولا منافاة **قوله**
يستوجب خلاف ما هو الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي قطعا فلا معنى لتقييد ويرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء[1] من انه انما يتم اذا اريد بالحضور
حضور المعلوم بالذات او الاعم منه ومن المعلوم بالعرض لانه من الظاهر ان حضور المعلوم بالذات عند المدرك يكفي فلا يصح النفي اما لو اريد المعلوم بالعرض
فلا لانه يكون المعنى الذي لا يكفي فيه مجرد حضور المعلوم بالعرض عند المدرك مطلقا اي بواسطة الحواس او بلا واسطتها وهذا المعنى موجود في العلم
الحصولي لان المعلوم بالعرض ان كان من المحسوسات فحضوره عند الحاسة لا يكفي للادراك ما لم تحصل صورته في المدرك وان كان من غيرها فحضوره
عندنا لا بواسطة الحواس ايضا ما لم تحصل صورتها فيها ولا يخفى عليك ان احتمال بان يراد حضور المعلوم بالعرض وان كان ممكنا في الواقع لكن
كلام السيد المحقق في المنهية ينكره والمحشي بصدد شرح كلامه فلا ايراد عليه وتوجيه كلام السيد المحقق لينطبق على هذا الاحتمال بان يراد من قوله حضور
المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة اي بالذات وبواسطتها عند المدرك[2] ومعنى قوله لا بالنسبة الى المدرك اي لا بالذات وبلا واسطة وقوله فالمراد
المراد به ان المراد مطلق الحضور عند المدرك سواء كان بالنسبة الى الحاسة وعنده بواسطتها او الى المدرك بلا واسطة تاباه عبارته كل الاباء فلا تصغ اليه
قوله فلا بد من المصير الى المطلق الاولى الى اطلاقه **قوله** لا يجب لتحققه قال في الحاشية[3] دفع دخل مقدر وهو ان الحضور باعتبار ارادة المطلق ايضا وارد كما هو باعتبار
ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل
يكفي تحقق فرد منه فلا محذور انتهت وتحصيله ان المراد ههنا مطلق الحضور لا الحضور المطلق والفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق من وجوه
منها ان الاول يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد ما والثاني لا يتحقق ولا ينتفي الا بتحقق جميع الافراد وانتفائه وقول السيد المحقق في بعض
حواشيه انه يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد غلطة في ذلك اكثر المحشين وان وجهه افضل المحشين[4] في حواشي شرح السلم
للقاضي بما يابى عنه ظاهر عباراته ومنها ان الاول حامل لاحكام العموم والخصوص والثاني لا ومنها ان الاول في مرتبة بلا شرط شيء والثاني
مع الاطلاق ايضا بخلاف الثاني فانه يعتبر معه الاطلاق في اللحاظ ولعلك تفطنت من ههنا ان قول المحقق الدواني[5] في حواشي شرح التجريد
الجديد ان سلب الطبيعة انما يصدق بسلب جميع الافراد اذ لو بقي فرد من الطبيعة كانت الطبيعة باقية في ضمنه انتهى لا يخلو عن اختلال
فلا تخبط **قوله** حتى يتوجه آه حاصله ان المراد مطلق الحضور ههنا من الحضور عند المدرك والحضور عند الحاسة على سبيل مطلق الشيء يلزم ان تعم
النسبة الواقعة في قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورة فينا ايضا من الحضورية

[1] المراد بالمولوي حسين علي ... سلمه الله
[4] اي المولوي فضل حق الخيرآبادي سلمه الله
[5] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه سلمه الله

عن المدرك والغيبوبة عن الحاسة فيتوجه عليه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية والنفس يصدق عليه انه
علم بالاشياء الغائبة عنا مع انه لا يكون بحصول الصورة فان العلم بالصفات الانضمامية والذات حضوري في تقرير الجواب الذي ذكره السيد المحقق
بقوله ولا يلزم آه انا لا نسلم استلزام تعميم الحضور ههنا تعميم الغيبوبة ثم لان المقابلة بين الشيئين لا تقتضي ان يراد فيهما امر واحد من التعميم والتخصيص
والاحسن في الدفع ان يقال سلمنا الاستلزام لكنه لا يضرنا فان علم الصورة العلمية والنفس ليس بمتجدد وليس في كلام المصنف الا ان العلم
المتجدد بالاشياء الغائبة يكون بحصول الصورة فلا نقض **قوله** بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا آه اعلم انهم اختلفوا في تعيين المراد
من الغائب على ثلثة اقوال الاول ما اختاره المحشي وهو ان المراد به الغائب عن المدرك مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة كالكليات
او لا كالجزئيات المادية لان مدار الحصولي على غيبوبة المعلوم عن المدرك فقط ويؤيده قول المصنف الغائبة عنا ورده بعض الفضلاء بان
الحاضر عند الحاسة ليس غائبا عن المدرك بل حاضر عنده ولو بالواسطة والعلم به حصولي داخل في قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور فلا يفيد قوله
واما العلم المتجدد آه فائدة جديدة الثاني ان المراد به الغائب عن المدرك والحاسة كليهما وهو مردود اما اولا فلان مناط الحصولية على
غيبوبته عن المدرك فلا ضرورة لاخذ الغيبوبة عن كليهما واما ثانيا فبما ذكره المحشي بقوله وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة آه
يعني انه لما كان شرط الحصولية هو الغيبوبة عن الحاسة والمدرك كليهما كان على المصنف ان يبين ان حكم الغائب عن احدهما ماذا
ولما لم يبين والمقام مقام البيان علم منه بطريق مفهوم المخالفة ان علم الغائب عن احدهما يكون حضوريا فيلزم ان يكون علم الغائب عن المدرك
الحاضر عند الحاسة حضوريا وليس كذلك الثالث ما اختاره بعض الفضلاء من ان المراد بالغائبة الغائبة عن الحاسة وان توهم انه يأباه
قوله عنا اذ لو كان المراد الغائب عن الحاسة لقال عن حواسنا فازاحه لا بما قيل ان المضاف محذوف والتقدير عن حواسنا لانه تكلف مستغنى
بل لانه قد سبق ان الحضور عند الحاسة حضور عند المدرك فيصح الغائبة عنا حقيقة لا مجازا ولا يرد النقض بعلم الصورة العلمية لان المقصود
بالاشياء الغائبة الصالحة للحضور عند الحاسة والنفس وصفاتها الانضمامية لا تصلح لحضورها عندها فلا يصدق عليهما انها غائبة عن الحاسة
فلا نقض **قوله** يستلزم مفهوم المخالفة محصوله انه اذا اريد الغائب عن الحاسة والمدرك كليهما انفهم منه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة
فقط كالصورة العلمية وغيرها والغائبة عن المدرك فقط كالجزئيات المادية ليس بحصولي مع ان العلم في الصورة الثانية حصولي قطعا
اقول يرد عليه مثل ما اورد على القول الاول بان الحاضر عند الحاسة حاضر عند المدرك فلا يوجد شيء يكون غائبا عن المدرك فقط فلا نقض
قوله فان السكوت في معرض البيان بيان قال بعض تلامذة المحشي اعلم ان مفهوم المخالفة مسلك الشافعية وهو عبارة عما اذا خصص
وقيد شيء بشيء ويحكم عليه بحكم فهم انه لو انتفى القيد لم يثبت الحكم ولما كان المتوهم ان يتوهم ان ذلك مسلك الشافعية دون الحنفية فعندهم
اذا انتفى القيد يسكت عن حال الحكم والمصنف من الحنفية اجاب عنه بقوله فان السكوت آه انتهى وانا اقول لا حاجة الى الجواب بهذا
فان المتنازع فيه بيننا وبين الشافعية انما هو ما يكون في النصوص واما في العبارات فيجوز عندنا ايضا على ما صرح به كثير من المحققين
قال فالابصار مثلا آه اعلم ان في الابصار ثلثة مذاهب الاول مذهب الطبيعيين المشائين ومنهم المعلم الاول والثالث ومن بعده وحدهما
وهو ان الابصار بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية التي هي في العين ثم تنطبع تلك الصورة في مجمع النور الذي هو ملتقى العصبتين
النابتتين من الدماغ ومنه الى الحس المشترك فيدرك النفس ذلك المرئي بواسطة الحس المشترك ولهم لاثبات مطلبهم دلائل كثيرة منها وهو
اظهرها ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد في عينيه بعد التغميض كانه ينظر اليهما فما ذلك الا الانطباع

بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة فان السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه قوله ١٢

[1] اي المولوي حسين عليخان سلمه ١٢

[2] اي المولوي حسين عليخان سلمه ١٢

[3] اي مولانا عبد القدوس الكنكوهي سلمه ١٢

[4] ليس معناه ان صورة المرئي تنتقل منه الى الجليدية لان

صورة المرئي في الباصرة والثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى سطح المرئي ثم اختلفوا في تشبيح الخارج فقيل
انه مخروط مصمت وقيل مجوف وقيل المخروط ما يتركب من الخطوط الشعاعية وقيل لا يخرج من العين الا خط واحد شعاعي فينبسط على
سطح المرئي والباعث لهم عليه هو ان الانسان يشاهد خطوطا شعاعية اتصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج ونحوه
وقد تركنا ذكر دلائل الفريقين مع ما لها وما عليها لئلا يخرج الكلام عن الاتساق فليطلب من المبسوطات والثالث مذهب الاشراقيين وهو
ان الهواء الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري فاذا وجدت المقابلة بين الباصرة والمبصر تحصل بين النفس والباصرة اضافة
اشراقية نورية تكفي للابصار فيكون حضور المرئي العرفي كافيا للانكشاف بدون الانطباع وخروج الشعاع والشيخ المقتول لما سلك
مسلكهم في حكمة الاشراق اختار في هذا البحث مذهب الاشراق ورد المذهبين الاولين بوجوه اما الاول فرده في حكمة الاشراق بانا اذا رأينا الجبل
مثلا مع عظمه والرؤية انما هي بالصورة المنطبعة في الجليدية فان لم يكن لها هذا المقدار الكبير لم يكن الجبل مرئيا لان علم المرئي بحسب الصورة وان كان
لها هذا المقدار فكيف يحصل في حدقة صغيرة لا يقال الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى لا نهاية كما بين في الاجسام والجبل ايضا بالصورة قابل
للقسمة الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها لانا نقول الجبل والعين وان كانا قابلين للقسمة الى غير النهاية لكن مقدار الجبل اكبر من مقدار العين
في الحال بكثير فكذا كل جزء من الجبل اكبر من كل جزء من اجزاء العين فكيف الانطباع ثم قال من انصف تفطن بصعوبة انطباع الشبح وهذه قاعدة
مهمة فيما نحن بسبيله اي سبيل الانوار ورد المذهب الثاني في حكمة الاشراق والتلويحات كليهما بان الشعاع الخارج ان كان عرضا فانتقاله
محال وان كان جوهرا فهو جسم لا محالة ويدل على استحالته وجوه ثلثة احدها انا نعلم بالبداهة انه يمتنع ان يخرج من مقدار الحدقة جسم
ينبسط على نصف كرة العالم وثانيها ان هذا الجسم الخارج اما ان يتصل بالعين او لا يتصل فان كان الثاني فلا يتادى صور المبصرات اليه وان كان
متصلا كما هو مذهبهم فاذا رأينا الكواكب الثابتة التي هي مركوزة في الفلك الثامن لزم ان يكون ذلك الجسم قد دافع الهواء ودخله وخرق
الافلاك السبعة وكله باطل وثالثها ان حركة هذا الجسم اما ان يكون طبيعية او قسرية او ارادية والاقسام باسرها باطلة اما البطلان كونها طبيعية
فلانها لو كانت كذلك لكانت الى جهة واحدة فيلزم ان لا يرى الشيء الا من جهة واحدة وليس كذلك واما البطلان كونها ارادية فلان الحركة
اما ان تكون تلك الارادة لنا او لذلك الجسم فان كان لنا جاز لنا مع سلامة الاسباب ان نقبض ذلك الشعاع الينا ولا نبصر وليس كذلك
وان كانت للجسم كان الابصار حاصلا له لا لنا ولما بطلت الارادية والطبيعية بطلت القسرية ايضا وفي هذا المقام تفصيل ليس هذا موضعه
ولولا غرابة المقام لذكرته وفيما ذكرناه كفاية للمتبصر قال كذا ذهب اليه صاحب الاشراق متعلق بالمنفي ويرد هاهنا ان صاحب الاشراق وان صرح
في حكمة الاشراق بان العلم الابصاري علم حضوري ورد القول بالانطباع لكنه يظهر من تلويحاته ان مختاره هو مذهب الانطباع الذي هو
معتقد المشائين لانه ذكر فيها في كيفية الابصار هذا المذهب ولم يتعرض لرده ثم غلط مذهب خروج الشعاع بوجوه مرت فيعلم من سكوته
ان مختاره هذا فكيف التوفيق بين كلاميه جوابه ان عادته في التلويحات انه يورد المسائل على سبيل الجدل والشهرة ويذكر مقدمات مشهورة
بين المشائين وان كانت غير مسلمة عنده بل باطلة عنده وعادته في حكمة الاشراق انه يحقق الحق في زعمه ويبطل الباطل فلا منافاة بين كلاميه
الا ترى الى مبحث الهيولى والصورة فانه انكر الهيولى في حكمة الاشراق واثبتها بمقدمات مشهورة من غير تعرض عليها في التلويحات وذهب
هناك الى ان الجسم البسيط هو عين الاستعداد وذكر هاهنا انه مركب من الهيولى والصورة واختار هناك ان المقدار جوهر وذكر هاهنا انه عرض وانكر
التخلخل والتكاثف هناك واقره هاهنا فتوجه الشارحون لدفع التعارض الواقع بين هذه الكلمات لكنهم لم يات احد منهم بالشيء العليل

له قد ذكرنا تفصيله في عنوان الحكمة ... منه

٣٤

ويرد على التفاصيل والاصل هو الذي ذكرناه فاحفظه قوله اى العلم الحاصل عند الابصار آه نقل عنه في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس
بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهي ليست بعالمة كما قال المحشي فسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار قوله والا لزم آه تقريره ان في العلم الحضوري
لا بد من حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك فلو قيل ان العلم الابصاري حضوري لزم ان تكون الآلات الجسمانية كالبصر مدركة لانه ليس حضور
المعلوم المبصر الا عند البصر لا عند النفس واللازم باطل لما سيأتي تحقيقه من ان الادراك ليس الا من شان الامور التي وجودها لذاتها كالنفس
لا التي وجودها لغيرها كالآلات فالملزوم مثله واعترض عليه بحر العلوم نور الله مرقده بان مثل هذا يرد على المشائين القائلين بحصول الصورة في
الحاسة لان الصورة انما حصلت لغير المدرك فلا يكفي هذا الحصول للانكشاف بل الصورة عندهم علم فالعلم قائم بغير المدرك فيلزم ان تكون
الحاسة مدركة فما هو جوابهم فهو جوابه ولا ينفع قول المشائين ان الصورة وان كانت حصلت في الحواس لكن للنفس لها ارتباط خاص بها به تدرك
ما حصل فيها لان مثل ذلك يجاب عن صاحب الاشراق قوله وفيه قال في الحاشية اى في الدليل الذي ذكره لاثبات بطلان الملازمة
منع يعني لا نسلم ان المدرك هو الآلات الجسمانية لم لا يجوز آه انتهت قوله لكن بواسطة الآلات تحقيقه ان حضور المبصر وان كان
بحسب الظاهر عند الباصرة لا عند المدرك لكنه في الحقيقة عند المدرك بواسطة الآلات فان الحواس كالمرايا المتقابلة فيكون حضوره عند
البصر عين حضوره عند المدرك فلا يلزم كون الآلات مدركة او عدم حضور المعلوم بالعلم الحضوري عند المدرك ومن ههنا يسقط ما اورده
بعض الناظرين بقوله هذا ليس بشيء اذ المبصر ليس حاضرا عند المدرك قطعا اذ المدرك ليس الا النفس المشار اليها بانا والمبصر ليس حاضرا عنده
انما الحضور للمبصر عند الآلة وهي ليست بمدركة اتفاقا فالمبصر نفسه ليس علما كما هو شان الحضوري انتهى قوله لما يستفاد من ظاهر كلام صاحب
الاشراق فان الذي دل عليه كلامه ههنا اذا وجدت المقابلة بين البصر والمبصر يحصل بين النفس والباصرة اضافة نورية تكفي لادراك النفس
وهذا صريح في ان المبصر يكون حاضرا عند المدرك بواسطة الآلات وحضوره عندها يكفي لحضوره عنده لمناسبة نورية بينهما قوله ولعل هذا القدر آه
قد عرفت تحقيق كفايته للانكشاف فلا تلتفت الى اقوال المشككين قوله فالنفي احق بالنفي اى نفي السيد المحقق بقوله لا حضوري كما ذهب اليه
صاحب الاشراق احق بان ينفى لكون مذهبه حقا وقد يورد على صاحب الاشراق بان وجود المبصر في الخارج ليس بكاف والا لكان مدركا
قبل المقابلة فلا بد من امر زائد وهو اما حصول شيء او اضافة الى المبصر وايا ما كان فلا يكفي نفس المبصر للانكشاف كما هو شان العلوم الحضورية
فلا يكون حضوريا وانت تعلم انه لا ورود له فانه يجوز ان يكون نفس المبصر كافيا بشرط المقابلة وهذا الشرط ليس منشأ للانكشاف ولا دخل له
فيه بل هو مقترن به على سبيل العروض كالتشخص في الاشخاص على المذهب الحق وهو المستفاد من عبارة حكمة الاشراق وصرح به شارحها
فليس فيه كفاية بمجرد الوجود الخارجي حتى يرد عليه الايراد المذكور والتحقيق ان مذهب صاحب الاشراق اشراقي لا يناسب رده بقواعد المشائين
يجب قبوله الا انه يرد عليه لزوم انعدام العلم عند تغيب المعلوم عن الحاسة والجواب عنه بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فما دام المحسوس
حاضرا يكون انكشافه حضوريا بالمقابلة وبعد غيبوبته يحضر مثال له في العالم البرزخ من غير انطباع في الذهن وهو متحد بالذات والتشخص او متحد
بالذات ومباين بالتشخص كما ذكره احسن المحققين مد ظله ان كان تحقيقا حسنا لكنه موقوف على ثبوت هذا الامر من كلام صاحب الاشراق فان
الاشراقيين وان كانوا قائلين بعالم المثال لكن لم يظهر من كلامهم كون هذه الصورة بعينها حاضرة في عالم المثال بعد الغيبوبة عن البصر فافهم
ولبعض الناظرين ههنا في تحرير الايراد وجوابه المذكورين كلام سنذكره في تعليقه على حدة قوله اى في مقام الاستدلال على تخصيص
المورد بالعالم المتجدد هذا بناء على تحقيق المحشي ان المراد بالمتجدد هو الحصولي الحادث واما على تحقيقنا فقوله يمكن ان يقال ابداء احتمال آخر

له اى مولانا عبد العلى مد ظله

له اى مولانا محمد حسن مد ظله

لا استدلال على تخصيصه بالمتجدد الذي هو معنى الحصولي مطلقا **قال** ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات آه اقول انما لم يقل ينبغي ان يكون
كاسبا لان الكسب وضده عنده من صفات المعلوم لا العلم كما حققه في حواشي الحاشية الجلالية فالعلم وان كان حصوليا حادثا لا يكون
كاسبا او مكتسبا نعم يكون له دخل في الكسب والكاسب والمكتسب حقيقة هو معلوم الحصولي الحادث ونظيره في تفسير الفاضل المحشي بقوله اي ينبغي
ان يكون كاسبا آه من التخلل **قال** واختصاص بما قد يتوهم منه انه يقتضي وجود العلم الحصولي الحادث في النظريات لا في غيرها اذ خاصة
الشي ما يختص به ولا يوجد في غيره مع انه يوجد في البديهي ايضا ومبنى هذا التوهم جعل الحصولي الحادث مختصا والاكتسابات مختصا بها وليس
كذلك بل الباء ههنا داخل على المختص وهو كثير في كلامهم كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح التلخيص **قوله** اي ينبغي ان يكون كاسبا
ومكتسبا آه احتراز عن العلم الحضوري والحصولي القديم فانهما ليس فيهما شائبة الكسب والمحقق الدواني وان ذهب الى انقسام الحصولي
القديم الى التصور والتصديق لكنه لم يقل بانقسامه الى البديهي والنظري ولعلك تفطنت من ههنا ان العلم الحصولي الحادث ينقسم الى التصور
والتصديق والى البديهي والنظري بالاتفاق والحضوري لا ينقسم اليهما بالاتفاق والحصولي القديم ينقسم الى التصور والتصديق اختلافا
لا الى البديهي والنظري اتفاقا **قوله** اولا وبالذات احتراز عن مطلق العلم وعن مطلق الحصولي فانهما وان كان لهما دخل في الاكتساب
باعتبار بعض افراده لجريان احكام الافراد على مطلق الشي لكن ليس لهما دخل اولا وبالذات بل بواسطة بعض افراده فانه كما يتصف ان له دخلا في
الاكتساب كذلك يتصف بان لا دخل له في الاكتساب باعتبار بعض الافراد الاخر وهو الحضوري والحصولي القديم فلا ينبغي ان يجعل مطلقه ههنا مقسما كما اختاره
المحقق الدواني في حواشي التهذيب **قوله** من شان الحصولي الحادث اشارة الى ان اللام الداخلة على قوله وما هو الا العلم الحصولي
للعهد فالمراد به الحصولي الحادث لا مطلق الحصولي **قوله** اذ من المعلوم آه لان التقابل هو كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في زمان واحد
في ذات واحدة من جهة واحدة وهذا المعنى يوجد بين النظري والبديهي ومن ههنا اندفع ما اورده بعضهم من انه يجوز ان لا يكون بين
النظرية والبداهة تقابل اصطلاحي بل مطلق المنافاة كما في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي **قوله** اما الاول فظاهر
لعدم توقف كل منهما على الآخر في التعقل والوجود ولا بد منه في التضايف **قوله** فلعدم جواز ارتفاعهما الخ يعني ان المتقابلين بالايجاب
والسلب كالفرس واللافرس لا يجوز ارتفاعهما معا عن شي فما من شي الا وهو يتصف باحدهما لاستحالة ارتفاع النقيضين فلو كانت
النظرية والبداهة متقابلين بهذا التقابل لزم ان لا يوجد شي خال عن احدهما مع انه ليس كذلك فان النظرية والبداهة مرتفعان
عن العلم على مذهب من يقول انهما صفتان للمعلوم وبالعكس على العكس وايضا هما مرتفعان عما سوى العلم فلا يكون بينهما هذا التقابل
قوله حيث قال آه قال بعض الناظرين انت تعلم ان الحكم بكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا مخصوص بالايجاب
والسلب المركبين اي المعتبرين في القضايا اذ الصدق والكذب انما يتحقق في القضايا واما الايجاب والسلب المفردان فلا صدق في
منهما ولا كذب والكلام ههنا في الايجاب والسلب اللذين هما من اقسام التقابل مطلقا سواء كانا في القضايا او في المفردات فايراد قول
شارح حكمة العين ههنا غير مناسب اذ كلامه ليس في الايجاب والسلب المركبين انتهى ملخصا اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح
حكمة العين فان قوله المذكور ليس في الايجاب والسلب المركبين بل في المفردين وعبارته هكذا لقائل ان يقول وجود الملزوم وعدم اللازم
خارج عن العدم والملكة والايجاب والسلب كليهما فيختل الحصر اما عن العدم والملكة فلعدم اشتراط وجود الموضوع كما ذكروه فيه واما عن
السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما بخلاف السلب والايجاب على ما قال المصنف ويكون احدهما كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما

على الصدق والكذب بالايجاب والسلب انتهى فهذا صريح في ان شارح حكمة العين حمل قول صاحب حكمة العين فيكون احدهما كاذبا فقط على السلب
والايجاب مطلقا فاسد على تقدير اختصاصه بالقضايا كيف يصح حمل هذا القول ايضا على عدم وجود الايجاب والسلب في وجود المفرد وعدمه لانهم لازم
ويهامس المفردات فلا يرد على المحشي ولا على شارح حكمة العين اصلا والحق ان الصدق والكذب قد يستعملان في كلامهم في المفردات ايضا
باعتبار المال بالقوة الاترى الى قول صاحب حكمة العين بعد القول السابق وسائر المتقابلات يجوز ان يكذبا اشتمل باقي المتقابلات
سوى الايجاب والسلب من العدم والملكة والتضاد والتضايف يجوز ان يرتفعا عن شيء فاستعمل لفظ الكذب في سائر المتقابلات مع
انها لا تكون الا مفردات ويؤيد ذلك ايضا ما ذكره اعلم العلماء في حاشية المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الصدق يستعمل
في كلامهم لثلثة معان الحمل والتحقق ومطابقة الواقع والمختص بالقضية انما هو الاخير فاحفظه **قوله على تقدير كونهما صفة للمعلوم** هذا مختار
السيد المحقق تبعا للسيد الشريف علي الجرجاني ومن تبعه واستدلوا عليه بان ما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا
وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن ثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم ولا يخفى
عليك انه اشتباه ومغالطة فان المقصود بالعلم والكسب انما هو العلوم لا المعلومات والحاصل من النظر انما هو العلم لا الاشياء بانفسها
فليكن هو المتصف بالبداهة والنظرية **قوله على تقدير كونهما صفة للعلم** هذا هو الذي جنح اليه كثير من المحققين وهو الحقيق بالقبول وذلك
لان ما يترتب على النظر لا يكون الا الموجود في الذهن وان هو الا العلم فانهم صرحوا بانه ليس في الذهن امران متمايزان موجودان بوجودين يسمى احدهما
بالمعلوم والثاني بالعلم انما الموجود فيه شيء واحد يكتنف بالعوارض الذهنية وهو المسمى بالعلم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه مرتبة الشيء
من حيث هو هو ويسميه المعلوم بالذات وبالجملة ليس في الذهن في الحقيقة الا العلم فكيف يترتب المعلوم على النظر بالذات هذا قول لا يعبأ به
انما المترتب هو العلم ولذلك تراهم يقسمون العلم الى التصور والتصديق ثم يقسمونهما الى البديهي والنظري **قوله على تقدير وجوديتهما** بان يفسر
النظري بما يحصل من النظر والبديهي بما يحصل باحدى الطرق الستة المتعارفة في بحث الصناعات من الاوليات والحسيات والوجدانيات
والمتواترات والتجربيات والقضايا التي قياساتها معها **قوله وهي البداهة** فيكون معنى البداهة عدم حصوله بالنظر عما من شانه ان يحصل بالنظر
حصوله به **قوله وفي الحضوري والقديم الخ** تحريره ان الحضوري مطلقا حادثا كان او قديما والحصولي القديم لا يتصفان بالنظرية
واذا لم يتصفا بها لم يتصفا بالبداهة اما عدم اتصافهما بالنظرية فلان الترتب على النظر يقتضي الحصول بعد النظر والحصول ينافي الحضور
والحدوث ينافي القدم واما عدم اتصافهما بالبداهة فلانه لو اتصفا بها لاتصفا بالنظرية كما مر واذ ليس فليس فظهر انهما
لا يتصفان بالنظرية والبداهة كليهما وذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر ان معنى قوله لا يتصور لا يمكن وجوده اذ لا حجر في التصورات فان قلت
قد ذهب السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيرها فرارا عن اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص الى ان النظري ما يتوقف
مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا لا يمكن التضاد ولا العدم والملكة بينهما كما لا يمكن الايجاب
والسلب والتضايف اذ من شرط التضاد امكان التوارد من الجانبين ومن شرط العدم والملكة امكانه من جانب الوجودي ومن المستحيل
ان يكون الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه فلا يصح الاستدلال المذكور راسا ويجوز
اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة قلت المحشي شديد الفرار عن مخالفة الجمهور ومذهب السيد المحقق المذكور مخالف لهم فلم يعبأ به
على ان المذهب المذكور في نفسه ضعيف جدا كما ذكرته في التعليق العجيب **قوله الذي هو مجموع الاحتمالين** التحقيق هذا هو مذهب القدماء

على تقدير كونهما صفة للمعلوم ان المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم فيمكن التضاد على تقدير وجوديتهما والعدم والملكة على تقدير عدمية احدهما في البداهة ١٢

منه اي مولانا محمد فريد ابن مولانا جمال الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

ويقابله الحدس كما صرح به المحقق[1] الطوسي في شرح الاشارات واما المتاخرون فقد اصطلحوا على ان النظر ترتيب امور معلومة للتادي
الى المجهول ويلزم عليه مفاسد قد بسطت في المبسوطات ولولا غرابة المقام لاتيت بها قوله لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
فاذا نفي المنفية الاتصاف بالنظرية يلزم لا اتصاف بالبداهة انتهت قوله ويتجه عليه آه توضيحه انا لا نسلم اشتراط التوارد من جانب
في التضاد دون جانب فاصدق في العدم والملكة على المحل الخاص لانهم قد صرحوا ان الصلوح المعتبر في العدم والملكة اعم من ان يكون بحسب النوع
كالعمى للاكمه فان الاكمه قابل للبصر بحسب نوعه وهو الانسان وان لم يكن قابلا بحسب شخصه او بحسب الجنس القريب كالعمى للعقرب فانه
قابل للبصر بسبب الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل لها او بحسب الشخص فلم لا يجوز ان يكون
مطلق العلم جنسا للحضوري مع الحصولي وهو صالح للحصول بالنظر البتة ويشهد له اتصاف الحصولي الحادث به فلو لم يكن المطلق صالحا
للنظرية لم يتصف الحادث بها ايضا فح يصدق على الحصولي القديم والحضوري انهما صالحان للحصول بالنظر فيصدق عليهما تعريف
البديهي اي ما لا يحصل بالنظر وشانه ان يحصل به فلا يصح قولهم لا يمكن اتصافهما بها باعتبار جنسهما الذي هو العلم مطلقا هذا واجيب
عنه بجوابين الاول ما قرره بحر العلوم[2] نور الله مرقده ان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في التقابل صلوح النوع او الجنس في ضمن
ذلك الشخص الموصوف بالعدم لا ان يمكن الاتصاف به في ضمن شيء آخر الا ترى انه لا يتصف الحجر بالسكون الارادي مع امكان اتصاف
الجسم الذي هو جنسه به في ضمن الحيوان وكذا المفارقات لا تتصف بالسكون الارادي وان امكن اتصاف الجوهر الذي هو جنسها
في ضمن الجسم فالذي لا بد منه في تقابل العدم والملكة استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم للملكة بخصوصه سواء كان هذا الاستعداد له
بالذات او لنوعه او لجنسه في ضمنه وههنا القديم لا اتصاف له بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد نوعه ولا من جهة استعداد جنسه وكذا في
الحضوري لان التوقف على النظر من العوارض الاولية للحادث فلا يتصف به العلم الا بعد الاتصاف بالحدوث الثاني انا لا نسلم ان العلم المطلق
جنس لاقسامه بل هو عرض عام كيف لا وهو مقول على الحضوري وهو حقائق مختلفة وعلى الحصولي وهو حقيقة اخرى والمحمول على الحقائق
المختلفة لا يكون الا عرضا عاما وكلاهما مخدوش اما الاول فلانه مبني على ان المعتبر في هذا التقابل صلوح محل العدم للملكة سواء كان بنفسه
او بجنسه او بنوعه وليس كذلك بل المعتبر صلوح محله بشخصه او صلوح جنسه او نوعه الا ترى انهم مثلوا بالعمى للاكمه وقالوا انه قابل للبصر بحسب النوع
وهو الانسان وان لم يكن قابلا شخصا وبالعمى للعقرب قالوا انه قابل للبصر بحسب جنسه وهو الحيوان لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وظاهر
ان الاكمه والعقرب لا استعداد فيهما للبصر وانما يتصف الانسان مع الحيوان به في ضمن اشخاص اخر لا في ضمن هذا الشخص فكذلك نقول الحضوري
والحصولي القديم وان لم يكن فيهما استعداد الحصول بالنظر بحسب الذات لكن لجنسه استعداد له فيكفي هذا القدر واما الفرق بان الحصول بالنظر
من العوارض الاولية للحادث فلا استعداد له في القديم والحضوري اصلا بخلاف الاكمه والعقرب فان فيهما استعدادا ذلك فلا ينفع لان كون الحصول
بالنظر من العوارض الاولية للحادث اول الكلام لا يسلمه الخصم ومن يقول باعتبار صلوح الشخص او النوع او الجنس لا يستنكف عن القول باتصاف
الحجر والمفارقات بالسكون وقد مثل شارح حكمة العين الصلوح بحسب الجنس البعيد بقوله كالبصر للجدار فان الجدار قابل للبصر لا بحسب شخصه ولا
بحسب نوعه ولا بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم انتهى ومن المعلوم ان هذا الصلوح الجسمي في ضمن الجدار البصر اصلا فعلم قطعا انهم لا يعتبرون
صلوح النوع والجنس في ذلك الشخص خاصة وتصريحاتهم في ذلك اكثر من ان تحصى واما الثاني فلما ذكره المحشي[3] بقوله لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع
وحاصله ان المعترض لما منع فالايراد عليه بمنع كونه جنسا منع على منع فلا يسمع لانه مبني على غفلة المحشي عن لفظ لم لا يجوز الداخل على السند

له[1] اي نصير الدين الطوسي ١٢ منه ظله

٢[2] مولانا عبد العلي نور الله مرقده منه ظله

٣[3] قال القول بانه ... ١٢

نعم منع على المستند لا على المنع بل لان الكلام مبني على المسلمات وهم قد صرحوا بان العلم جنس لاقسامه وادعى فيه بعضهم البداهة فلا يصلح
هذا الجواب عن جانبهم واجاب بعضهم عن اصل الاشكال بان الكلام في العدم والملكة المشهورين وفيه شرط كون المحل الخاص متصفا باحد
مقابليها لا اتصافه بالوجودي الا في العدم والملكة الحقيقيين الذي يشترط فيه اتصاف المحل مطلقا وهذا قاطع للاشكال لو وجد دليل على
الفرق بين العدم والملكة الحقيقي وبين العدم والملكة المشهوري في هذا الحكم في كلامهم واذ ليس فليس فظهر انه لا يظهر للقول بعدم اتصاف
الحصولي القديم والحضوري بالبداهة والنظرية كليهما وجه وجيه والتحقيق الذي يظهر بالبال هو القول باتصافهما بالبداهة وان لم يتصفا
بالنظرية فاحفظه فانه وان كان مخالفا للجمهور لكن لا تقليد في الباطل فتدبر **قوله** على ان عدمية النظرية الخ يعني انه يمكن ان تفسير النظرية
بعدم امكان حصوله بدون النظر عما من شانه ان يحصل به وحينئذ فتكون عدمية والبداهة بامكان حصوله بدون النظر فتكون وجودية
واللازم ح ليس الا اتصاف محل النظري بالبداهة لا اتصاف محل البديهي بالنظرية فيصح اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة ح
قوله وفيه ما فيه اشارة الى ما فيه من الوهن لان الكلام على مذهب الجمهور وهم المفسرون بهذين التفسيرين ولهذا لما فسر الصدر الشيرازي النظري
بالاضروري تعقبه المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع الجديدة بان للنظري والضروري معنى معينا بحسب الاصطلاح وهو ما يتوقف
على النظر وما لا يتوقف عليه فليس الخيار لك ان تغيرهما الى ما شئت انتهى على ان نفي النفي اثبات فيؤول الامر الى ما ذكرنا سابقا **قوله** والانفعال
يطلق على انتقاش النفس الخ فهم منه ان العلم هو قبول النفس للصورة والباعث عليه ما رأوا انه لا بد عند حصول الصورة من تاثر النفس بصورة
المعلوم فليكن هو سبب الانكشاف وهذا القول في غاية السخافة كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فتفطن **قوله** كما هو مذهب من يقول الخ لعل
عدهم العلم من مقولة الانفعال مسامحة والا فهو ليس من مقولة الانفعال حقيقة لاعتبار التاثر التجددي في المقولة وعدمه ههنا **قوله**
مبنى الخلاف الخ اشارة الى ان هذا النزاع ليس لفظيا بل هو نزاع راجع الى المعنى لانهم اتفقوا باجمعهم على ان مورد القسمة ههنا ليس الا هو العلم
حقيقة ثم اختلفوا في تعيين مصداقه بانه الصورة او الحصول او غير ذلك وهذا كاختلافهم في المكان انه سطح او بعد بعد اتفاقهم على الامارات
الاربعة للمكان بنسبة الجسم اليه ملفظة في صحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في موضع واحد واختلافه بالجهات فليس
النزاع هناك ايضا لفظيا اشار اليه العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة **قوله** ومال بعض الافاضل الى الثاني المراد به السيد باقر داماد
حيث قال في بعض تصنيفاته ما حاصله ان مورد القسمة هو العلم الحصولي بمعنى حصول الصورة لان الحصول مبدأ والحاصلة مشتق
منه والمبدأ اولى واقدم وايضا الغرض المقصود من تحصيل العلوم حصولها ولا يخفى على من له ادنى لب انه كلام خال عن التحصيل لما قرع
سمعه ان المعاني المصدرية انتزاعية لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن قبل الموصوف به فكيف يكون الحصول اقدم وجودا من الحاصلة
نعم الحصول اقدم ذاتا على الحاصلة باعتبار ان الاول مبدأ والثاني مشتق لكنه من الاحكام اللفظية لا يبتني عليه الدقائق وكون الغرض من
تحصيل العلوم حصولها ممنوع انما الغرض منها الانكشاف وهو الصورة الحاصلة **قوله** والعلامة جمع بينهما عبارته في درة التاج هكذا
علم عبارتست از حصول صورت چیزی نزد ذهن یا از حاضر در ذهن چه علم را باید که بهر دو اطلاق کنند و دو گونه است یا مجرد باشد از تصدیق
و تکذیب و آن را تصور ساذج خوانند و یا مقارن یکی ازینها باشد و آن را تصور مع التصدیق خوانند **قوله** كما جمع العلامة القوشجي بين حصول
الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها ابتداء ثم تبع فيه السيد المحقق حيث فهم تبعا للصدر الشيرازي ان كلام القوشجي يدل
على الجمع بين المذهبين واشتهر هذا الامر عند العوام الذين هم كالانعام حتى صار القوشجي ضرب المثل وفي الحقيقة هو بريء من ذلك كما حققته

ط اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه قدس سره

ط اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

ط فان العلم انما هو بسبب الانكشاف وهو في الحقيقة ليس الا الصورة الحاصلة لا انفعال النفس وان كان حصول الصورة لا يمكن بدون التاثر منه مد ظله

ط اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله

في التعليق العجيب في هذا المقام وان كان غريبا لكن لابد من نبذ من التفصيل فاستمع ان العلامة القوشجي حقق في شرح التجريد ان الموجود
في الذهن امران احدهما المفهوم الكلي المعلوم الحاصل في الذهن والآخر كيفية نفسانية وهو جزئي وعلم بهذا المفهوم وجعله دافعا للاشكال
المشهور في كون العلم من مقولة الكيف حيث قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن فهو معلوم وكلي وجوهر اعني
مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض على طريقة
القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية
وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية
ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن قائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا القول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن
يقوم في الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية متشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما
الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهت عبارته فقال الصدر الشيرازي انه جمع بين المذهبين حيث قال في حاشية القديمة
نقول هذا بالحقيقة جمع بين حصول النفس الماهية وشبحها في الادراك ولو اثبات كلا سط القائل الظاهر من كلام القدماء ان الاشباح في الذهن انما هي عند الصدر الشيرازي حيثما اطلق الشبح
لما يصدر عنه الآثار اطلقوا عليها الشبح والمثال الا ان هناك مذهبين انتهى وتبعه من تقلد بقلادة التقليد والتحقيق انه غلط فاحش لان الشبح عند
القائلين به هو الموجود الذهني المغاير بالحقيقة للمعلوم المشاكل له في الصفات وعنده الموجود الذهني هو المعلوم والعلم هو الكيفية النفسانية
وليست بمشاكلة له في الصفات والعوارض فكيف تكون شبحا له فالقول بانه جمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها
لا صحة له وقد اورد المحقق الدواني[له] في حواشيه القديمة على القوشجي بان هذا القائم في الذهن الذي عبر عنه بالكيفية النفسانية ان كان مغايرا
للمعلوم كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه عاد الاشكال بان ما هو متحد مع الجوهر في الماهية كيف يكون
كيفا بالحقيقة انتهى ورده الصدر المعاصر له في حواشيه الجديدة بانا لا نسلم ان القائم في الذهن ان كان مغايرا للمعلوم بالماهية فهو بعينه
قول بالشبح والمثال فان حصول ماهية الشيء في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى ماهية اخرى حتى كان شيء واحد اذا وجد
في الخارج كان ماهية معينة واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى بخلاف الشبح فانه ليس ذلك الشيء بل مثاله حتى اذا فرض وجود ذلك الشيء
في الذهن لم يكن عين الشبح ولو فرض وجود الشبح في الخارج لم يكن عين الشيء فافترقا ويعلم من هذا ان الامر الحاصل في الذهن المغاير بالماهية
للمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه في الخارج ماهية وفي الذهن ماهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر مغاير للمعلوم كما توهمه انتهى
وحاصله انا نختار الشق الاول من الشقين اللذين اوردهما الدواني يعني ان هذا الامر القائم مغاير للمعلوم ونقول انه ليس قولا بالشبح والمثال
كما توهمه الدواني فان الشبح والمثال يكون مغايرا للمعلوم بالماهية بحيث لو وجدا في ظرف واحد لم يكن احدهما عين الآخر وههنا ليس كذلك
فان نفس الشيء اذا كان في الخارج يكون موجودا واقعيه جوهرا اذا وجد في الذهن ينقلب الى ماهية اخرى تكون من الكيف فيندفع به الاشكال المشهور
انه يلزم كون شيء واحد جوهرا وكيفا وهذا مبني على ما اختاره في حواشيه القديمة وحققه في حواشيه الجديدة على شرح المطالع بما لا مزيد عليه من
ان ذوات الاشياء تابعة لوجودها وان الماهية تنقلب اذا وجدت في الذهن فالانسان مثلا جوهر باعتبار وجوده في الخارج وعرض اذا

له اى مولانا [illegible] الشيرازي [illegible] عاد الدين [illegible] سنه [illegible]

ه اى مولانا جلال الدين الدواني [illegible] سنه [illegible]

٣٩

في الذهن بالانقلاب اليها بانقلاب ظرف الوجود وهذا ليس قولا بالشبح البتة وانت تعلم ان هذا الكلام منه مع قطع النظر عما يرد على اختياره
من القول بالانقلاب كما بسطه الدواني في حواشي شرح المطالع مخدوش اما اولا فبانه مخالف لما قال في حواشيه القديمة كما نقلنا
انه جمع بين المذهبين هناك كما ان كونه جمعا بين المذهبين ههنا اكد دلالته على الشبح وبل هذا الاندفاع ظاهر واما ثانيا فلان هذا الكلام منه
اما ان يكون من جانب شارح التجريد او من نفسه على الثاني لا خطاب معه فان الدواني يعترض على الشارح لا عليه حتى يدفعه بما اختاره
وعلى الاول فجهل مركب لان شارح التجريد بل كل متأمل لا يتفوه بمذهب الانقلاب الذي هو مختار هذا الصدر ولئن سلم هذا فليس للشارح
فيلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله واما ثالثا فبانه لا يعلم بالامر المشترك الذي يقال انه تارة يكون جوهرا وتارة يكون عرضا والفطرة
السليمة تأبى عن هذا القول اشد الاباء وبالجملة لا يندفع ايراد الدواني على القوشجي بهذا الكلام اصلا بل هو مدفوع بما ذكرنا من التحقيق وتقريره
انا نختار الشق الاول وهو ان القائم بالذهن مغاير للمعلوم وقوله هذا بعينه قول بالشبح غير مسلم فان القائلين بالمثال يقولون بمشابهة
للمعلوم والقوشجي لا يقول بها فاين هذا من ذاك فظهر انه لا يرد على القوشجي ما اورده هذان المحققان اصلا وتلخيص تحقيقه ان في الذهن يحصل
امران الاول الماهية نفسها وهو كلي وجوهر مثلا والثاني الكيفية النفسانية المغايرة له الغير المشاكلة له وهي علم وكيف فيندفع به
الاشكال المذكور قطعا وليس هذا مبنيا على القول بالشبح ولا على انقلاب الماهية بانقلاب الوجود نعم لو طولب القوشجي بايراد الدليل على
اثبات هذا الامر المغاير للمعلوم الغير المشاكل له في الصفات الذي هو علم وعرض من مقولة الكيف او غيرها لم يكن عنده طريق سوى الاحالة
الى البداهة وهكذا الا ان السيد المحقق بالغ في جميع تصانيفه في اثبات الحالة الادراكية سوى الصورة العلمية وافتخر به ومع ذلك فليس
عنده دليل شاف يسكت المناظر سوى الحوالة الى الوجدان فتدبر قوله وفيه ما فيه اشارة الى ان العلم ليس مشترك لفظي بين حصول الصورة
والصورة الحاصلة بل العلم عنده ايضا معنى واحد وهو ما به الانكشاف وكل منهما مصداق له فهو مشترك معنوي قوله المراد بالاول آه دفع
لما اورد على السيد المحقق بان المذكور في الحاشية اولا هو الصورة الحاصلة وثانيا حصول الصورة فكيف يصح قوله في المنهية الاول
علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف بان الاول ذكرا وان كان هو الصورة لكن الاول رتبة هو الحصول فان الحصول
مشتق منه والحاصلة مشتق وظاهر ان المبدأ مقدم من المشتق فالمراد بالاول في المنهية والثاني الاول والثاني رتبة فيصح الكلام بلا مرية
وتعقبه الفاضل اللبكني[1] بانه على هذا يكون معنى قوله الجمهور على ان مورد القسمة هو الاول ان الجمهور على ان المقسم هو حصول الصورة ومعنى قوله
ومن الافاضل من ذهب الى الثاني انه ذهب الى ان المقسم هو الصورة الحاصلة ويكون قوله اقول آه
ردا لكون المقسم هو الصورة الحاصلة ولا يخفى على من له ادنى فهم انه لم يقل المحشي ان الاول اينما وقع في هذه الحاشية فالمراد به الاول
بالرتبة وان الثاني اينما وقع يكون المراد به الثاني رتبة بل غرضه ان الاول والثاني الواقعين في المنهية يراد بهما الاول والثاني بالرتبة
فلا يلزم منه ان يكون هو مرادا بالاول والثاني الواقعين في الحاشية بعد ذلك حتى يلزم ما الزمه نعم يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا من ان كون
الحصول مبدأ والحاصلة مشتقا منه المستلزم لتقدمه عليه من الاحكام اللفظية وفي الحقيقة الحصول متأخر وجودا عن الحاصلة لانه
معنى انتزاعي والانتزاعيات متأخرة الوجود عن موصوفاتها فارادة الاول والثاني رتبة لا تنفع وهذا هو تفصيل ما نقل عن المحشي تحت
قوله الآتي فافهم فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدما تحققا ورتبة لان المعاني المصدرية والانتزاعيات لا تحقق
الا بعد تحقق مناشئ الانتزاع انتهى والحق ان تقديم الاول على الثاني من اقلام الناسخين والسيد المحقق بريء عن ذلك وللمحشين ههنا

[1] اي المولوي عماد الدين اللبكني ۱۲ منه مد ظله

كلمات اخر لانضيع الوقت بذكرها وقد ذكرت بعضا منها في تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى قوله الظن فهو اه قد يقال الظن عبارة عن
اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل المحشي فهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راسا واما من قبل صاحبه فهو ايضا باطل لان هذا المذهب
عند اصحابه مجزوم به وجوابه ان الظن قد يطلق على ما يقابل اليقين ايضا كما صرح به المصنف في المحاكمات وهو المراد ههنا قوله والضرورة تشهد اه
قد ينبه عليه بان الحصول معنى مصدري مرادف للوجود وهو من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة كما صرح به
رئيس الصناعة في الشفاء والانتقاش مصدر انتزاعي لا يمكن ان يكون منشأ للانكشاف فتعين ان يكون هو الصورة قوله ومن مقولة
الكيف هذا هو المشهور بين الجمهور والايراد عليه بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور الجواهر جواهر وصور الاعراض
اعراض فالقول بان العلم من مقولة الكيف جزما غير صحيح مدفوع بما ذكره رئيس الصناعة في الٰهيات الشفاء من ان الجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج يكون لا في موضوع سواء كان في موضوع عند وجوده في الذهن اولا فالعلم كيف باعتبار وجوده الذهني جوهر بمعنى انها
اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع فلا تنافي بين كونه عرضا وبين كونه جوهرا ومن ههنا ظهر ان الشيء كما يوجد في الخارج موجود في الذهن
ايضا في بعض الصور لانه ينقلب الى امر آخر كما اختاره الصدر الشيرازي وان شئت تفصيل هذا المبحث فارجع الى حواشي المتعلقة
بالحاشية الجلالية المتعلقة بالتهذيب قوله بل يمكن ان يستدل عليه اه هذا الدليل ذكره المصنف في منهيات شرح المطالع
واورد عليه بان معنى المطابقة في العلم ليس هو المطابقة في الصور المحسوسة وهو ظاهر بل معنى مطابقة العلم للمعلوم انه الذي انكشف على
النفس ولا خفاء في ان المطابقة بهذا المعنى يصح ان يوصف بها الانفعال والاضافة ايضا لو كان العلم احدهما واجاب عنه الصدر
الشيرازي في حواشيه بانه ليس معنى المطابقة ما توهمه بل معناه موافقته للواقع كما يستفاد من كلام المحقق الطوسي في شرح
الاشارات حيث قال من اعتراضات الفاضل الشارح ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت
مطابقة فلابد من امر خارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وجوابه ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج
هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك
بمعنى الاضافة علما ولا جهلا ورده المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع ايضا بان ما ذكره تغيير باسم لمادة الشبهة لان للمورد ان يعود
ويقول ما معنى موافقته للواقع ان كان معناه مناسبة مخصوصة بسببها ينكشف الواقع على النفس فذلك يتصور في الاضافة
ايضا وان كان معناه المناسبة التي تجري بين الصور المحسوسة فلا نسلم انه متصف بالموافقة بهذا المعنى وان كان معناه
كونه بعينه هو الامر الموجود في الخارج كما يقتضيه سياق ما نقله من شرح الاشارات فبعد تسليم امتناع وجودها يلزم ان لا يكون العلم
بالاضافات علما ولا جهلا على ان المطابقة بهذا المعنى انما تصح على مذهب من يقول بوجود الاشياء بانفسها لا على القول بالاشباح
والمثال وكون الكيف حقيقة انما يتمشى على هذا المذهب الاعلى الاول وان كان معناه امرا آخر فليبين حتى يتكلم عليه فالوجه
ان تفسر المطابقة بالحكاية وهي شاملة للمذهبين وجارية في الاضافة ايضا ثم تصدى لدفعه ذلك الصدر في حواشيه الجديدة
بانا اردنا بها كونها لو وجدت بوجود الخارج لكان عين ما هو مطابق له وبالعكس والحاصل ان العلم ان كان له مطابق كذلك كان علما
والا لكان جهلا وليس للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كذلك لامتناع وجوده الخارجي اقول الاشياء على المتوقد انه لا ينفع
فان للمورد ان يعود ويقول المطابقة بهذا المعنى لا نسلم انها ضرورية في العلم حتى يلزم كون الاضافة جهلا وان تسلم فلا اعتبار لها

فظهر ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يخلو عن شيء البتة وفيه تفصيل آخر ذكرته في تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل
فارجع اليه قوله وهذا كما ان آه قال في الحاشية اي اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة بمعنى ما به الانكشاف وعلى حصول الصورة
بالمصدري كما ان مطلق العلم آه قوله فلا يتوهم ما يتوهم قال في الحاشية دفع لما توهمه المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم
الناسخ انتهى قال اقول على هذا التقدير مقصوده ابطال راي بعض الافاضل من ان المقسم للتصور والتصديق هو المعنى المصدري كما هو حزب من
راي العلامة الشيرازي فانه ذهب الى انقسام كل من الحصول والحاصل اليهما وتقريره انه لما كان المقسم الحصول المصدري يلزم ان يكون
بين التصور والتصديق اتحاد نوعي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه اللزوم فما بينه بقوله لان حصول الصورة آه وتحريره ان الحصول
والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة فالحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني فيكون التصور والتصديق على هذا التقدير فردين
للوجود الذهني وقد تقرر في مبحث الامور العامة ان الوجود حقيقة واحدة نوعية وان افراده افراد حصصية لا غير وان الكلي بالقياس
الى حصصه نوع فيكون الحصول الذهني نوعا للفردين التصور والتصديق فيلزم اتحادهما نوعا وذلك ما اردناه واما بطلان اللازم
فلانهم قد صرحوا بان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك كما سياتي في شرح قول المصنف وراء العالم الخ وبه صرح ذلك
الفاضل ايضا حيث قال في مبحث الجعل من الافق المبين ثم قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان
بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط انتهى فتحقق من هذا البيان ان التصور والتصديق لا يمكن ان يكونا قسمين للعلم بالمعنى المصدري
بل هما قسمان للعلم بمعنى الصورة الحاصلة هذا وانت تعلم انه لا وجه لتخصيص السيد المحقق هذا القول بلزوم الاتحاد منه فانه يلزم على التقدير
كون المقسم هو الصورة ايضا على القائلين بحصول الاشياء بانفسها بان يقال او تصور التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم مع المعلوم
مع انكم قلتم انهما نوعان متخالفان نوعا ولو جه آخر لو تعلق التصور بما تعلق به التصديق لزم اتحادهما وهذه الشبهة دقيقة ولها اجوبة كلها واهية
كما فصلتها في التعليق العجيب والظاهر ان التخصيص ليس لعدم الورود على المذهب الاول بل الشبهة الواردة على المذهب الاول لما كانت
مشهورة تركها وذكر الشبهة من عند نفسه على القول الثاني وقال بعض الناظرين لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق
على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة اذ لو فسر العلم
بالصورة ولم يرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن
الحصول فانما لزم من القول بكون العلم عبارة عنه ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم فيه متحدين انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مساس
ان اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول ايضا لم يلزم منه فقط بل بانضمام مقدمات لكون افراد المصادر حصصية وكون الكلي نوعا
وغيرها فلو فسر العلم به وارتكب عدم حصصية افراد الوجود المصدري او عدم كون المصادر انواعا لها لا يلزم ذلك فبالجملة كما ان الاتحاد
على تقدير تفسير العلم بالصورة لا يلزم بمجرده بل بانضمام مقدمة خارجية كذلك لا يلزم على تقدير تفسير العلم بالحصول ايضا بمجرده بل
بمقدمات خارجية وكما ان المقدمة الخارجية هناك مسلمة للجمهور كذلك المقدمات الخارجية ههنا فما وجه الفرق والتخصيص فالصواب
في وجهه ما ذكرناه ثم قال ذلك الناظر نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة
عن الصورة موجودة بوجودها كما ينطق به كلامه فيما بعد لان الانتزاعي لا حقيقة له الا ما حصل في العقل ولا فرد له سوى الحصة اقول
هذا فرية بلا مرية فان تفسير الحالة الادراكية لا يقولون بانتزاعيتها وعبارات السيد المحقق في جميع تصانيفه دالة على انها

وصف انضمامی یحصل بعد حصول الصورة فافهم قوله فیکون فردا آه جعل المحشی قول السید المحقق لان حصول الصورة لیس الا الوجود
الذہنی والوجود حقیقة واحدة وافراده افراد حصصیة محمولا علی دلیلین مستقلین حیث قال فی المنہیة المعلقة علی قوله وایضا افراد
الوجود آه ہذا القول دال علی ان قول المحشی وافراده افراد حصصیة دلیل ثان لاتتمة للدلیل الاول فظہران عبارة المحشی مشتمل علی
دلیلین الاول قوله ان حصول الصورة آه والثانی قوله وافراده افراد حصصیة انتہت فاحتاج الی التکلف المؤدی الی التعسف تقریر
الدلیل الاول ان حصول الصورة لیس الا الوجود الذہنی فہو فرد لمطلق الوجود کالوجود الخارجی والوجود حقیقة واحدة ونوع حقیقی
وافراد النوع الحقیقی کالوجود ہہنا سواء کانت اولیة کالوجود الذہنی او ثانویة کالتصور والتصدیق حصصیة کانت کافراد الوجود
ونحوه او غیر حصصیة لابد ان تکون متحدة الحقیقة والا لم یکن النوع تمام ماہیة افراده فاذن التصور والتصدیق کلاہما متحدان نوعا
وہو خلاف ما تقرر فی موضعه انہما متخالفان نوعا ہذا ولا یخفی علی الفطن الذکی ما فی ہذا الدلیل فانا لا نسلم کون الوجود حقیقة واحدة
حتی تکون افراده متحدة نوعا ولو ضم معه کون افراده حصصیة لم یبق دلیلا مستقلا بل صار المجموع دلیلا واحدا والتخمیص
ان کون الوجود حقیقة واحدة لا یثبت الا اذا ضم معه کون افراده حصصیة مع المقدمات التی ذکرتا فی الدلیل الثانی فیصیر الکل
دلیلا واحدا ولعله لا یخفی وتحریر الدلیل الثانی ان افراد الوجود حصصیة کما صرح به والافراد الحصصیة لا تکون متخالفة الحقیقة فیما بینہا
ومع طبیعتہا لانہم صرحوا ان کل کلی فہو نوع بالنسبة الی حصصه فح یکون التصور والتصدیق متحدی الحقیقة ہذا خلف وانت تعلم
انه ایضا لا یتم ما لم ینضم به کون الحصول ہو الوجود وبعد انضمامه یصیر الکل دلیلا واحدا قوله قال الاستاذ مد الله ظلاله فی
تعلیقاته علی شرح السلم لاستاذه مولانا حمد الله السندیلی قوله قد اضطربت الاقوال فی شانہا آه اعلم اولا ان الکلی قد یؤخذ
من حیث ہو ہو مع قطع النظر عن العوارض ویقال له المطلق والکلی الطبعی وقد یؤخذ معہا بان یکون کل من التقیید والقید داخلا
ای مجموع الامور الثلثة ویقال له الفرد وقد یؤخذ مع التقیید دون القید ویقال لہا الحصة ولا وجود لہما فی الخارج لجزئیة التقیید الذی
ہو امر نسبی فیہما واما الاول ففی وجوده اختلاف کثیر بین الحکماء لیس ہذا موضع تحقیقه وقد یؤخذ معہا بحیث یکون کل من التقیید والقید
خارجا عن المعنون والملحوظ واصلا فی العنوان واللحاظ ویقال له الشخص عند المتاخرین فلیس بینه وبین الکلیات عندہم تغایر الا تغایر
اعتباری ومن ثم تریہم یقولون بجریان احکام الخصوص علی الکلی من حیث ہو ہو وعند المتقدمین واکثر المتاخرین الشخص عبارة عن
الکلی مع القید ای التشخص والتقیید خارج عنه واللازم عدم وجوده فی الخارج فظہر بہذا ان الشخص والحصة والفرد بہذه المعانی
المصطلحة متقابلة لا یصدق احدہا علی الآخر وقد یطلق الفرد علی الشخص وہو المراد فی قولہم الکلی ان کان تمام ماہیة افراده فہو نوع
وان کان جزأه فان کان تمام المشترک بین الماہیة وشیء آخر فہو الجنس والا فہو فصل وان کان خارجا عن تمام ماہیة افراده فان
اختص بحقیقة واحدة فعرض خاص وان لم یختص بہا فعرض عام وکذا قد یطلق الحصة ایضا علی الشخص وثانیا انہم قالوا کل کلی فہو بالنسبة الی حصصه
نوع حقیقی لما فصل التنافی بینه وبین تفسیرہم الحصة بالطبیعة الماخوذة مع القید بان یکون التقیید داخلا والقید خارجا وذلک
لان کون الطبیعة نوعا بالنسبة الی حصصہا یدل علی ان بین الحصص والطبائع تغایرا اعتباریا کما بین الاشخاص والطبائع عند بعض
المتاخرین لان معنی النوع ماہیة یقولونه علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ما ہو وبعبارة اخری النوع ما یکون تمام ماہیة افراده فلا بد
ان تکون الاشخاص المندرجة تحته متفقة فی الحقیقة والا لم یبق النوع نوعا بل جنسا ہذا خلف والتفسیر المذکور نص فی التغایر الحقیقی

بين الطبيعة والحصة وكذا بين الحصص لانها عبارة عن مجموع المقيد والتقييد لا ريب في ان مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي مغاير لنفس الطبيعة ثم انه وقع
في هذا الاضطراب بوجوه منها ان الحصة قد تطلق على الشخص ايضا كما عرفت فالمراد بالحصة في قولهم هذا هو هذا المعنى فيكون المعنى كل كلي نوع بالنسبة
الى اشخاصه نوع وهذا صحيح لا غبار عليه وهذا التوجيه احسن او الاخالفة لبعض كلماتهم فانهم صرحوا بانه لا فرد للوجود وغيره من المعاني
المصدرية غير الحصص الاعتبارية وحققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وان الوجود نوع بالنسبة الى افراده الحصصية فهو صحيح
في ان المراد بالحصة في هذا الحكم غير ما يوجد من الشخص ومنها ما قيل لا يخفى باتحاد الحصص نوعا الا ان الطبيعة الواحدة متفقة فيها بعد حذف
المخصصات والتقييدات وهو ظاهر كما في نوعية الماهية بالنسبة الى الافراد الشخصية على راي المتقدمين القائلين بجزئية التشخص للشخص
وانت تعلم ما فيه من السخافة فانهم فسروا النوع بما يكون تمام ماهية افراده فارادة هذا المعنى من النوعية لا يطابق مرامهم وذكروا هذه القاعدة
في بحث النوع الحقيقي فهو شاهد عدل على انهم لم يريدوا بالنوع في هذه الكلية الا المعنى الذي ذكر في ايساغوجي والظاهر ان الحكم بكونه نوعا
بالنسبة الى الاشخاص انما هو على تفسير التشخص بما ذكره المتاخرون واما على طريقة المتقدمين فكلا ومنها ما اختاره استاذ المحشي وسيجي تحقيقه

قوله وهذا لا يستقيم الخ فانه لو كانت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد كانت الطبيعة جزءا لها لا تمام ماهيتها فلا يصح اطلاق النوعية
عليها **قوله** يدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي وذلك لان الحصة على هذا التقدير صارت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد لخروج
القيد ودخول التقييد في المعنون فتغاير الطبيعة لان الجزء يغاير الكل لا يقال لو كان الجزء مغايرا للكل لما صح حمله عليه لان الحمل عبارة عن
اتحاد المتغايرين بنحو من الوجود مع انه يحمل الجزء كالجنس على الكل كالنوع لانا نقول قد صرح الشيخ الرئيس وغيره بان هذا في الاجزاء الذهنية
واما الاجزاء الخارجية فلا يحمل بعضها على البعض ولا على الكل الا ترى الى انه لا يحمل الدار على اللبنات ولا اللبنات على الدار ولهذا اذا اخذ
الجنس والفصل بشرط لا شيء لا يحمل احدهما على الآخر ولا شك ان كلا من الطبيعة والتقييد جزآن خارجيان للحصة على ذلك التقدير فلا يحملان
عليه والنوعية تقتضي الحمل **قوله** لانه مصرح بجزئية التقييد فلا يحمل الطبيعة على الحصة فلا يكون نوعا وما قال بعض الناظرين ان غاية ما
يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد توخذ مبهمة بالقياس الى الحصص فتكون محمولة عليها وقد توخذ بشرط لا شيء فلا تحمل
كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شيء انتهى ففيه ان الطبيعة مجردة لا يمكن حملها على مجموع الطبيعة والتقييد الذي
هو امر اضافي وان اخذت مبهمة لان الابهام لا يؤثر في رفع التغاير الحقيقي فتدبر **قوله** كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم آه قال استاذ[1]
استاذ المحشي في شرح السلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فرد الطبيعة واذا اوخذت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد
خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة منها فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى فاعترض عليه
تلميذه[2] يعني استاذ المحشي بان تفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير بقوله فكانت الحصة هي الطبيعة لا يظهر وجهه وهذا بناء على ما سيأتي
منه وليشيد المحشي اركانه من ان الظاهر هو اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون
فان دخولها في المفهوم التعبيري مما لا شك فيه فكان معنى قوله واذا اوخذت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا من المعنون
والتقييد من حيث هو تقييد داخلا في المعنون كانت حصة فلم يستقم التفريع بالتغاير الاعتباري على هذا التفسير قطعا لكن سياق كلام
شرح السلم يقتضي ان مراد استاذ المحشي تبع صاحب الافق المبين حمل هذه العبارة على خروج التقييد من المعنون ودخول القيد في العنوان
واتحاد التغاير الاعتباري بين الطبيعة والحصة فاستقام التفريع عليه ان تم لكن استاذ المحشي لعدم الانطباق لم لا يحمل عبارة شرح السلم على ما ذكره

وهذا لان يستقيم على التغاير الاعتباري وتفسير الحصة بالطبيعة في ضمن التقييد على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل دلالة ظاهرة على التغاير

[1] اي مولانا احمد السنديلي ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا عبد الله البلگرامي ١٢ منه مد ظله

قوله على ان الخ اعلم اولا ان الجزء الذهني ههنا عبارة عما يكون محمولا على الكل وعلى الجزء الآخر وبالعكس والجزء الخارجي ما لا يحمل على الآخر ولا على الكل وظاهر ان حمل احدهما على الآخر يستلزم حمل الآخر عليه فلا يتصور كون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون التقييد جزءا ذهنيا او خارجيا لا سبيل الى الاول لانه يستلزم حمل التقييد على الجزء الآخر وهو الطبيعة وبالعكس وحمل كليهما على الكل وكيف يكون ذلك فان التقييد امر نسبي اضافي والطبيعة التي هي جزء آخر قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من مقولة الاضافة وقد تكون من مقولة اخرى فكيف يحمل احدهما على الآخر لاستحالة حمل احدى المقولتين على الاخرى ولا سبيل الى الثاني فانه يستلزم عدم امكان حمل كل من التقييد والطبيعة على الآخر وعلى الكل وهذا مخالف للنوعية فان مقتضى نوعية الطبيعة المخصصة حملها عليهما والتلخيص ان التقييد لو كان جزءا فاما ان يكون كل منه ومن الطبيعة جزءا ذهنيا او جزءا خارجيا او يكون احدهما جزءا ذهنيا والآخر خارجيا وكل من الشقوق باطلة فكذا كون التقييد جزءا وبهذا ظهر فساد ما قال بعض الفضلاء انا نختار كون التقييد جزءا ذهنيا لكن لا نسلم استلزامه لاتحاد التقييد مع الكلي وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الموجبة للاتحاد هي جزئية الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية بمعنى كون المفهوم الحاصل في الذهن جزءا للمفهوم المركب من المفهومين او ثلثة فانا قد نتصور مفهوم زيد مع وصف الكتابة بحيث نجعل مجموع الموصوف والصفة مركبا واحدا واتحاد بعض الاجزاء مع بعض وحمله عليه منتف ههنا وجه الفساد ظاهر فان هذا الكلام مع كونه طويلا مبني على عدم فهم ما هو المراد ههنا من الجزء الذهني والجزء الخارجي قوله وايضا على تقدير عدم الدخول آه يعني لما كان التقييد داخلا في العنوان فقط خارجا عن المعنون في الحصة يلزم ان لا يكون بينها وبين الشخص على راي المتاخرين فرق لان الشخص عندهم هو هذا مع انهم قائلون بالتقابل بين الحصة والفرد والشخص واما القول بان بينهما فرقا ايضا فان الشخص متشخص في الواقع من دون اعتبار العقل واما الحصة فهي عبارة عن الكلي المتشخص بالاعتبار ولا ريب في انه اعتباري كما ذكره بعض الناظرين لا يجدي نفعا لان الظاهر من عبارات المتاخرين وجود الفرق بينهما بحسب الحقيقة ولم يطرح قوله على راي المتاخرين واما عند المتقدمين فيظهر الفرق على هذا التقدير ايضا لان القيد عندهم داخل في الشخص وليس داخل في الحصة اتفاقا قوله ويقال الدخول آه يعني ان المراد من قولهم بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا دخول التقييد في العنوان وخروج القيد من المعنون وهذا توجيه بارد لا يقبله الطبع السليم فانه تكلف عظيم قوله كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها اعلم ان ظاهر عبارات الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وغيرهما من المتقدمين يدل على ان للقضية ثلثة اجزاء المحمول والموضوع والنسبة والسيد المحقق ذهب في حواشيه الآتية الى ان النسبة داخلة في مفهوم القضية وعنوانها لا في مصداقها وحقيقتها ومعنونها كما ان البصر داخل في مفهوم العمى لا في حقيقته وجعل متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا الكلام في غاية التحقيق وقد سبقه الى ذلك المحقق الطوسي في الاساس حيث قال اجزاء القضية لا تزيد على شيئين لان موضع تعلق الصدق والكذب في القضية ليس الا واحدا وذلك الموضع هو موضع الربط والربط لا يوجد الا بين المحكوم عليه وبه فثبت منه ان الاجزاء الاولية للقضية لا تزيد على اثنين وبانضمام التاليف اليها لا توجد هناك الا اشياء ثلثة لا اجزاء ثلثة كيف ولو كان ذلك الربط ايضا جزءا لاحتاجت اجزاؤها الى ربط مستانف انتهى محصله وبعض الناظرين لما لم يتفطنه قال انه مع كونه منافيا لما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة مما يقتضي العقل ببطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او قول صادق او كاذب والقضية في اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب في ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة رابطة او لم يؤخذ كذلك ليسا حكاية اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب

اى المولوى حسين علي منه مدظله

اى مولانا نصير الدين الطوسي منه مدظله

بالمعتبر النسبة التامة الخبرية اذ بها لا باعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة كما صرح المحقق الدواني
في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة مناط القضية ومدارها فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين انهم قد صرحوا بان القضية
الموجبة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة واذا لم تطابق تكون كاذبة فلا بد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب
بالنظر الى مطابقة الجهة للمادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجبة فلا بد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما ذكره
الشارح سخيف جدا لا ينبغي ان يلتفت اليها انتهى كلامه بعبارته اقول لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد ما فيه فان السيد المحقق لا يقول ان حقيقة
القضية الموضوع والمحمول فقط حتى يرد عليه انه لا يعقل كونهما حكايتين ويخالف ما صرحوا بانه لا بد للقضية من النسبة بل قال بعروض النسبة
لهما فلم يرد عليه شيء وراء ما عرفت هذا ففي كلامه من الاعتراضات اما اولا ففي قوله مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ آه فان الذي يفهم من كلام الشيخ ليس
في جميع تصانيفه الا انه لا بد للقضية من النسبة ولا تتم بدونها وهذا القدر لا ينافيه تحقيق المحشي فانه ايضا قائل بانه لا بد لتمام القضية من
النسبة لكنها ليست داخلة في مفهومها بل في عنوانها فالقضية بعنوانها عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية وبحقيقتها عبارة
عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة وان لم تدخل في حقيقتها لكنه لا بد من اعتبار عروضها للموضوع والمحمول عنده ايضا
فاي مخالفة بين تصريح الشيخ وهذا التحقيق بل يؤيده كلام الشيخ في الشفاء الرابطة انما يحتاج اليها الدال على نسبة المحمول الى الموضوع انتهى
ولو سلمنا المخالفة فنقول هي ليست حجة لان السيد المحقق ليس من الذين يعرفون الحق بالرجال بل هو ممن يعرف الرجال بالحق واما ثانيا
ففي قوله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول آه فانه لا يضر كونهما ليسا بحكايتين فان القضية ليست عبارة عن الحكاية حتى يقال ان الموضوع
والمحمول ليسا بحكايتين فلا يكونان قضية بل هي عبارة عن قول القصد به الحكاية كما صرح به قبيله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول قول يقصد به الحكاية
بعروض النسبة الحاكية لهما واما ثالثا ففي قوله ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر آه فانه ان اراد انه لا بد في اتصاف الموضوع
والمحمول بالصدق والكذب من اعتبار المجموع منهما ومن النسبة فهو ممنوع بل باطل وان اراد انه لا بد من اعتبار النسبة مطلقا فهو مسلم
ولا يضر واما رابعا ففي قوله اذ لا معنى لاتصاف المفرد الخ فانه لا مضايقة في اتصاف المفردين من حيث عروض النسبة بينهما بالصدق والكذب
نعم لو اعتبر مع قطع النظر عن النسبة بالكلية لكان له وجه لكنه خارج عما نحن فيه وتصريح المحقق الدواني لا يضره واما خامسا ففي قوله
والحاصل آه فانه ان اراد ان النسبة مناط القضية من حيث التجزية فهو اول النزاع وان اراد اعم من ذلك لا يصح قوله فكيف يظن انها
خارجة عن حقيقتها وهل هذا الا كما يقال الوضوء مناط الصلوة ومدارها فكيف يظن انه خارج عن حقيقتها فهذا عجيب جدا واما سادسا
ففي استناده بقول بعض المحققين لان تصريحهم بان صدق القضية الموجبة مطابقة الجهة المادة وكذبها عدمها لا يقتضي دخول النسبة
في حقيقتها وقوله والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب آه ممنوع لان معنى الصدق على التحقيق مطابقة الموضوع والمحمول حال كون
النسبة رابطة بينهما للمادة وكذبها عدمها فقد ظهر من هذا البيان الواضح والتبيان اللائح ان هذا الكلام من اوله الى آخره مغالطة ان السفسطة
الى الشارح صدر عن غفلة قوله كما ان التشخص داخل في عنوان الشخص وعن المعنون يعني عند المتاخرين فان التشخص عندهم كما نبهنا كلمة عليه
عبارة عن الكلي من حيث عروض التشخصات له بان تكون الحيثية تقييدية في اللحاظ دون الملحوظ ومن ههنا تسمعهم يقولون الكلي ذات الشخص
متحد ان ذاتا وبطل ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج في ضمن الشخص اسما فانهم متفقون على وجود الشخص في الخارج وليس عندهم الا الكلي المعروض
للتشخص واما السيد الالهي في الصناعة عليه بانه هذا الحيوان موجود في الخارج والحيوان جزء انه الحيوان جزء الموجود موجود فيلزم وجود الحيوان

ولكن الى الشخص داخل في عنوان الشخص
٤٣

الذي هو كلي موجود فلا يخلو عن مناقشة لكن لا يخفى على ذي فطانة والتحقيق ان مطلق الشيء موجود قطعا والشيء المطلق ليس بموجود جزما قوله

والفرق آه هذا دفع لما اورد من انه يلزم على هذا التقدير عدم الفرق بين الشخص والحصة على رأيهم قال المحشي في المنهية يعني ان معنون الشخص

والحصة ليس الا نفس الطبيعة لكنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران

بالنسبة التوصيفية والاضافية تسمى حصة قوله كما في موضوع المهملة القدمائية والطبيعية الفرق بينهما ان موضوع المهملة هو الشيء

من حيث هو هو بان يلاحظ نفسه ويقطع النظر عن جميع الحيثيات حتى حيثية الاطلاق وموضوع الطبيعية هو الكلي من حيث هو مطلق بان

يلاحظ المطلق مطلقا من غير ان يوخذ الاطلاق فيما في الملحوظ بل في اللحاظ فقط وثمرته تظهر في اجراء احكام الخصوص فانها تجري على

الاول ولا تجري على الثاني ولعلك تفطنت من هٰهنا ان موضوع الطبيعية فرد لموضوع المهملة واما ما قال صاحب السلم في منهياته لا

ان يتوقع من المتوقد المستيقظ ان لام التعريف ليست على وجوه اربعة كما هو المشهور بل على انحاء خمسة لام العهد الخارجي كما في القضية

الشخصية ولام الجنس كما في المهملة القدمائية ولام الطبيعة كما في الطبيعية كقولك الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العهد الذهني انتهى

ركيك لان لام الجنس الذي هو موضوع للمهملة القدمائية يكفي للطبيعية فلا حاجة الى استخراج لام الطبيعة لان موضوع الطبيعية فرد لموضوع المهملة

وقد صرحوا بان مدلول لام الجنس هو نفس المدخول من غير انطباق على الافراد وهذا لا ينافي ان يعتبر في مدخول اللام حيثية زائدة كحيثية العموم

كما في موضوع الطبيعية فاحفظه قوله لان التقييد آه تقريره انه لا يمكن ان يكون التقييد جزءا ذهنيا للحصة لان التقييد من مقولة الاضافة

فانه نسبة بين المطلق والقيد والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من الكيف وقد تكون من غير ذلك وتخصيص الحصة بالانتزاعيات فقط خلاف المفهوم ولا شك

في انه لا يحمل فرد مقولة على فرد مقولة اخرى فلا يحمل التقييد على الطبيعة ولا الطبيعة على التقييد فلا يكون جزءا ذهنيا واما قول بعض الناظرين ان الانتزاعيات

العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية والكلام هٰهنا في حصة الوجود المصدري والوجود المصدري ليس بداخل

تحت مقولة من المقولات فلا يلزم في ما نحن فيه على تقدير كون التقييد جزءا ذهنيا للحصة التركيب من مقولتين متباينتين لا اتحاد بينهما انتهى

فمدفوع بان كلام استاذ المحشي ليس بخاص بما نحن فيه بل هو عام في جميع المواضع ولا قائل بالفصل بين الحصص بان التقييد جزئية التقييد

الذهنية في بعض الحصص دون بعضها قوله قوله الحمل الموجب بالفتح ولا يمكن ان يقرأ بالكسر لان الحمل لا يوجب النوعية بل الامر بالعكس فان الحمل

يوجد بين الاعراض ومعروضاتها ولا نوعية هناك بخلاف النوعية فانها موجبة للحمل فيما من نوع الا وهو محمول على افراده قوله لان الجزئية

الذهنية آه زعم الفاضل اللبكني ان خارجية الاجزاء لا تستلزم خارجية الاجزاء الباقية لان الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي ما لا يتحد معه فالجزئية الذهنية

انما تستلزم الاتحاد بين الجزء والكل فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا وعلى هذا يجوز ان يكون التقييد جزءا خارجيا للمعنون الحصة والكلي

جزءا ذهنيا له وهذا وان لم يصرح في كلامهم لكنه يجب ان يكون بعين مرادهم اذ كل واحد من التشخص والطبيعة جزء للشخص عند القدماء مع ان الثاني

جزء ذهني والاول خارجي ولا يمكن اصلاح هذا الكلام من غير حمله على ما ذكرنا من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء لم يكن الانسان

نوعا بالنسبة الى زيد او كان التشخص محمولا عليه انتهى كلامه ملخصا ولا يخفى عليك ما فيه فانه قد صرح جماعة من الفلاسفة ان المركب

على قسمين مركب ذهني وهو ما لا تكون اجزاؤه متمايزة محمولا بعضها على البعض وعلى الكل ومركب خارجي وهو ما يكون للاجزاء وجود مستقل

لا يحمل بعضها على البعض وكذا على الكل وكلامهم في مواضع صريح في ان الاجزاء الذهنية تتحد مع الكل وتحمل عليه واما حمل بعضها على البعض

لتوهم ان يكون احدها ذهنيا والآخر خارجيا ساقط لانا ما ادري [illegible] المحققين [illegible] التقييد امر اضافي

والاضافة من الموجودات الذهنية فالقول بكون التقييد جزأ خارجيا خال عن التحصيل انتهى فغير وارد لان الجزء الخارجي لا يكون مجموعه الا ما يكون موجودا في الخارج وكذا ما اورده بعض الناظرين من ان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء المركب خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم انتهى فان انحصار الاجزاء الذهنية في الجنس والفصل لا يسلمه الفاضل المذكور قوله من النسب المتكررة اي من النسب المعقولة بالقياس الى الاخرى قوله لا يقال يمكن الفرق آه حاصله انه يظهر الفرق بين الحصة والتشخص على تقدير عدم دخول التقييد في الحصة ايضا بان الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية تكون اعتبارية بخلاف الافراد الشخصية فان الطبيعة فيها لا تكون اعتبارية وهذا مبني على ان الحصص خاصة بالماهيات الاعتبارية وقد عرفت انه ليس كذلك وعلى وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على تقدير عدمه تكون الماهية في الحصص والاشخاص كلها اعتبارية انتزاعية قوله اذ لو كان الامر كذلك آه يعني لو كان المعتبر في الحصة الماهية الاعتبارية فقط وفي الاشخاص الحقيقية فقط للزم اختلاف مقسمهما مع انهم يجعلون الحصة قسيما للتشخص وكون الشيء قسيما للشيء مشروط باتحاد المقسم فانه لا يقال القسم شيء انه قسيم لقسم شيء آخر قوله فانه مشروط باتحاد المقسم مما ينبغي ان يعلم ان على تقدير نفي الكلي الطبعي في الخارج لا يكون بين الحصة والتشخص اتحاد في المقسم اصلا لان الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد عروضا او دخولا والتشخص على هذا التقدير عبارة عن نفس التشخصات الموجودة في الخارج على ما صرح به جمع من المحققين لان التشخص موجود في الخارج بالاتفاق فلو كان عبارة عن الكلي لزم اعتباريته على هذا التقدير وهو ظاهر واما على تقدير وجود الكلي الطبعي في الخارج كما هو مسلك الشيخ الرئيس ومن تبعه فيتصور بينهما اتحاد في المقسم فان الحصة والتشخص كليهما على هذا التقدير قسمان للطبيعة غاية الامر ان الطبيعة في الحصص قد تكون اعتبارية وقد تكون حقيقية وفي الاشخاص لا تكون الا حقيقية فظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين ان اتحاد المقسم للتشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج فتامل فانه موضع تامل قوله قال المحشي آه استشهاد على اتحاد الحصة والتشخص باعتبار المقسم فحسب لا على وجود الكلي الطبعي او نفيه فانه ليس مما نحن فيه فقول بعض الناظرين ان كان المراد باتحاد مقسم التشخص والحصة ان مقسمهما قد يكون واحدا ايضا فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله انتهى لا يظهر له وجه قوله ليس في الخارج آه اقول هذا الكلام من السيد المحقق يتناقض اوله بآخره فان قوله ليس في الخارج الا شيئا مقترنا بعوارض مخصوصة يفيد ان الكلي الطبعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه وقوله ثم العقل قد ياخذ آه صريح في انه امر انتزاعي كما هو قول شرذمة قليلة وكذا قوله في آخر بحث التصورات من تلك التعليقات ليس في الخارج الا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة موجودة بوجود واحد شخصي ثم العقل يعتبر تلك الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض ويحصل اثنان الطبيعة المخصصة والطبيعة المطلقة وهما متغايران في الذهن ومتحدان في الوجود قوله اي بعضهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقدير آه فدفعه بان المراد بالمتاخرين بعضهم انتهى وهذا التفسير مبني على حذف المضاف او على ان المحلة تلازم الجزئية قوله في القول بجزئيته اعلم ان ههنا مسلكين الاول نفي وجود الكلي الطبعي وح فالتشخص هو نفس التشخصات الموجودة في الخارج وهذا خارج عن مذهبي المتقدمين والمتاخرين والثاني وجوده فيه ثلثة مذاهب الاول قول المتقدمين واكثر المتاخرين ان التشخص عبارة عن مجموع الكلي والتشخصات والثاني قول بعض المتاخرين انه عبارة عن الكلي المعروض للتشخص

والثالث انه عبارة عن الكلي بنفس ذاته المتشخص بافاضة المبدأ الفياض بنحو من وجوده من غير ان يعتبر عروض شيء آخر بالماهية فعلم ان في التشخص اربعة اقوال البيان في هذا المقام موضع تشريحها فليطلب من موضعها قوله فان الظاهر الخ ههنا اربعة احتمالات الاول دخول التقييد وخروج القيد بحسب العنوان وهذا البين مراد اتفاقا لان القيد داخل في العنوان لا محالة الثاني دخول التقييد وخروج القيد بحسب العنوان وهذا هو الظاهر وهو مناط الاضطراب الثالث دخول التقييد باعتبار العنوان وخروج القيد باعتبار العنوان وهذا ايضا البين مراد اتفاقا بل لا يمكن الرابع دخول التقييد باعتبار العنوان وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو التكلف الذي ذكره استاذ المحشي والتحقيق ان الاضطراب في هذا المقام باق لا يدفعه الا ان يراد من الحصة في قولهم كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه نوع معنى آخر وهو الشخص المصطلح عند المتاخرين وما قيل من انه ينافي تصريح بعضهم بان الوجود ونحوه من المعاني المصدرية انواع بالنسبة الى حصصها مع تصريحهم بانه لا فرد للمعاني المصدرية سوى الحصة فان هذا يدل على ان المراد بالحصة غير الشخص فادفعه بان هذا التصريح وقع من المتاخرين بسبب الغفلة عما اراده المتقدمون من لفظ الحصة في هذه القاعدة وهذا البين بعيد الا ترى الى ما وقع من السيد المحقق والمحشي كليهما من فهم وجوب المساواة صدقا من الطرفين او من طرف واحد من قول النحاة الموصوف اخص او مساو وقال الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد ما وقع في كلامهم من ان كل كلي فهو بالقياس الى حصصه نوع فالمراد به انه على تقدير وقوع الحصة يكون فردا ويكون الكلي نوعا الا انه نوع في نفس الامر انتهى وهذا مردود بما ذكره الفاضل الاردبيلي في حواشي شرح التجريد من ان الحصص انما يتميز بعضها عن بعض بالاضافة والاضافة وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها من الامور النفس الامرية لا من الفرضيات المحضة فالحكم بعدم وجود الحصص في نفس الامر باطل ولو كان وقوعها ممتنعا لجاز ان لا يكون الكلي نوعا على تقدير وقوعها لاستلزام المحال محالا قوله حيث قال آه عبارته هكذا فالطبيعة اذا اعتبرت مع قيد ما كان الماخوذ فرد الطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد من الملحوظ ويعتبر التقييد فقط كانت حصة منها وينبغي ان يتعاهد النظر الخ وتوضيحه ان التقييد امر ربطي بين القيد والمقيد وليس امرا مستقلا فينبغي ان ينزل منزلته بان لا يجعل الالتفات اليه بالذات بل يعتبر من حيث انه رابط بينهما غير داخل في المعنون فانه لو اعتبر مع الطبيعة بان يعتبر مجموع الطبيعة وهذا التقييد يلزم ان يكون التقييد قيدا غير القيد الاصل فلا تبقى الحصة حصة بل تصير فردا مثلا وجود زيد الوجود فيه مضاف وزيد قيد وبينهما نسبة رابطية تسمى بالتقييد فلو اعتبر ذلك التقييد لا من حيث هو تقييد بل من حيث انه شيء مستقل معتبر مع الطبيعة يكون قيدا غير القيد الاصل الذي هو زيد فظاهر ان كل قيد لا بد له من تقييد فيلزم ان يكون ههنا تقييد آخر بين الطبيعة والتقييد الاول الذي جعل قيدا فيكون الذي فرض حصة فردا لاعتبار مجموع التقييد والقيد الذي هو التقييد الاول والمطلق اذ لا يكون دخول القيد في المعنون وخروج التقييد منه كما ذهب اليه فاذا جعل التقييد قيدا واعتبر مجموعه مع الطبيعة فلا بد ان يكون ههنا تقييد آخر بينهما فيكون مجموع الامور الثلثة وهذا هو الفرد الاصطلاحي فعلم ان المعتبر في الحصة اعتبار التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انه قيد في اي مرتبة كان حتى انه لو اعتبر التقييد الاول ملتفتا اليه بالذات كان مدار الحصة على التقييد بهذا التقييد ولو جعل هذا التقييد الثاني قيدا كان مدار وجود الحصة على التقييد الثالث بين الطبيعة والتقييد الثاني من حيث انه تقييد وهكذا ومن ههنا ظهر معنى قول المحشي في الحاشية المتعلقة بقوله الا انه غير القيد الاصل كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد ورابط لا من حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا الاعتبار

اسمه اي مولانا صدر الدين الشيرازي مد ظله

اي الفاضل الحسين بن عبد الحق الاردبيلي مد ظله

صار التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيد الا انه غير قيد الاصل وهو زيد فيعود الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى ومعنى قوله في المنهية المعلقة
على قوله ولذلك آه اشارة الى قوله ولا يجعل الالتفات اليه اى الى التقييد بالذات انتهت ومعنى قوله في المنهية المعلقة على قوله والفرق آه اى التغاير
بين الحصة والطبيعة بحسب الاعتبار الذهني فان الطبيعة الملحوظة مع التقييد حصة ومع عزل النظر عن اتصافها بذلك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر
من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فقد تم التأييد انتهت **قوله** حال كون النسبة رابطة بينهما
هذا صريح في انه لم يقل بان حقيقة القضية هي الموضوع والمحمول فقط بل هما من حيث كون النسبة رابطة بينهما بدون دخول النسبة في المعنون كما
نبهناك عليه سابقا وهو مصرح في حواشي الحاشية الجلالية فمن خفي ذلك عليه فليتهم نفسه **قوله** يعني ان معنون الشخص والحصة الخ هذا مبني على
ما افاده السيد المحقق من ان الشخص والحصة والفرد كلها اقسام للطبيعة وان الشخص عبارة عن الطبيعة المقترنة بالعوارض وتقريره ان مصداق
الشخص والحصة وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد من العوارض لكنهما مختلفان عنوانا فالطبيعة اذا لوحظت بكونها مقترنة بالعوارض المشخصة
تسمى تلك الطبيعة شخصا واذا اخذت بعنوان الاضافة والتوصيف تسمى تلك الطبيعة حصة فليس بينهما فرق الا اعتبارا فاندفع شك عدم
الفرق بين الحصة والشخص على راي المتاخرين **قوله** لما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية الفرق بين المهملة عند المتاخرين وبينها عند
المتقدمين انها عند المتاخرين عبارة عما يحكم فيها على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد او على الافراد مع قطع النظر عن كلية الحكم او
جزئيته فهي تحتمل في نفس الامر كليهما ولا يخلو عن احد منهما وهي بهذا الاصطلاح تستلزم الجزئية كقولنا الانسان في خسر واما تمثيله بقولنا الانسان
نوع وعام لما صدر عن المحقق الطوسي في شرح الاشارات فليس بصحيح اما اولا فلانه يخالف ما حققه هذا المحقق في الشرح المذكور بعيد هذا من ان
موضوع المهملة يصلح لان تكون كلية او جزئية ولا يخلو في الواقع عن احدهما وفي المثال المذكور لا يمكن ان يقال كل انسان نوع او بعض
الانسان نوع واما ثانيا فلانه مخالف لتصريح الشيخ الرئيس بان المهملة تلازم الجزئية فكلما صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس وههنا
لا يمكن ان يصدق بعض الانسان نوع لان النوع انما هو نفس الانسان لا افراده واما ثالثا فلانهم صرحوا بان المهملة انما سميت مهملة لاهمال
السور فيها اى مع صلاحيتها له ولا شك ان قولنا الانسان نوع لا يصلح لادخال السور على موضوعها فكيف تسمى مهملة وبالجملة لا يصح هذا
التمثيل للمهملة على اصطلاح المتاخرين ومنهم الشيخ واما المهملة عند المتقدمين فهي على ما ذكرنا عبارة عما يحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث
هي هي من غير نظر الى عمومها او خصوصها وهي بهذا المعنى لا تلازم الجزئية **قوله** ومع صفة العموم او الوحدة الذهنية زعم بعضهم ان مثل هذه
القضايا تسمى عامة كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الموضوع فيها هو الطبيعة من حيث العموم ومثل الطبيعية بقولنا الانسان
حيوان ناطق فزاد في القضايا قسما خامسا وهو مردود بما ذكره العلامة الجرجاني في بعض تصانيفه من ان تلك القضايا ايضا طبعية
لان المحكوم عليه بالجنسية هو الطبيعة وحدها وان كان ثبوت الجنسية لها باعتبار عمومها فالحق انحصار القضايا في الاربعة ولا يخفى عليك
ان هذا لا يتم الا من جانب المتاخرين واما عن جانب المتقدمين فيقال ان التي يحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الانسان حيوان ناطق ونحوه
مهملة عندنا والتي سميتموها عامة طبعية عندنا فلا يخرج القسم الخامس واما المهملة المصطلحة عند المتاخرين فهي عندهم داخلة في الجزئية **قوله**
لكن يشكل آه يعني انه يشكل على هذا الفرق العنواني بين الحصة والشخص انهما على هذا التقدير يكونان متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار
فكيف يصح قولهم الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا دون الافراد الشخصية فهي ليست باعتبارية لان اعتبارية احدهما عين
اعتبارية الآخر وعدم اعتبارية احدهما عين عدم اعتبارية الآخر وهذا الاشكال انما هو على تقدير وجود الكلي الطبعي واما على تقدير

تنبيه فالافراد الحصصية كلها اعتبارية قطعا لكون الطبائع كلها انتزاعية والشخصية كلها حقيقية لانها عبارة عن نفس التشخصات الموجودة
في الخارج **قوله** اللهم الا ان يقال آه تقريره عن اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية ليس مبنيا على الفرق بينهما بحسب المعنون
بل هو ايضا بحسب العنوان فلما كان التقييد الذي هو امر اعتباري معتبرا في عنوان الحصة اطلق عليها الاعتبارية دون التشخص واشار
بكلمة التمريض الى ضعفه فان الظاهر من عبارتهم المطلقة كون الحصص اعتبارية بحسب الحقيقة **قوله** واما الاشكال الخ اقول على تقدير
كون الفرق بين التشخص والحصة بالاعتبار كما حققه استاذ المحشي يرد ايرادان ولكل منهما تقريران اما الايراد الاول فهو انه على هذا لا يصح الفرق
بين الحصص والاشخاص بكون الحصص اعتبارية دون الاشخاص مع انه دائر على السنتهم وله تقريران التقرير الاول انهم يطلقون الاعتبارية
على الافراد الحصصية دون الشخصية ولما كان الفرق بينهما بالاعتبار فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على احدهما دون الآخر بل كلاهما سيان
والتقرير الثاني انهم يقولون ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية وعلى تقدير الفرق الاعتباري بينهما لا يصح هذا الفرق
الواقعي فانه على هذا التقدير كون احدهما اعتباريا في الواقع يستلزم كون الآخر كذلك وكون احدهما حقيقيا في الواقع يستلزم كون الآخر
كذلك والمحشي رح ذكر التقرير الاول بقوله سابقا لكن يشكل آه كما ينبئ عنه لفظ الاطلاق واجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ وحاصله
على ما مر ان اطلاقهم الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ليس مبنيا على التغاير بينهما حقيقة بل هذه التفرقة في الاطلاق ايضا
انما هي بالاعتبار ولا يندفع بهذا الجواب التقرير الثاني لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر كون احدهما اعتباريا في الواقع
دون الآخر فلا يصح قولهم ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية قطعا واما الايراد الثاني فتقريره الاول انهم يطلقون على
الافراد الشخصية الموجودات الخارجية وعلى الافراد الحصصية الموجودات الذهنية ولما لم يكن بينهما فرق لم يصح هذا الفرق اطلاقا وهذا التقرير
لم يذكره المحشي لكونه مندفعا بمثل ما مر بان يقال اطلاق الوجود الخارجي على الاشخاص والوجود الذهني على الحصص ايضا بالاعتبار وتقريره الثاني
ان يقال انهم يحكمون بان الافراد الشخصية موجودة في الخارج حقيقة وان الافراد الحصصية موجودة في الذهن حقيقة ولما لم يكن بينهما فرق الا
بالاعتبار لم يصح منهم هذا الحكم وهذا هو الذي ذكره المحشي بقوله واما الاشكال بانه آه كما يشعر به لفظ الكون وحكم بانه باق بعد وهو كذلك لعدم اندفاعه
بالجواب المار كالتقرير الثاني للايراد الاول وذلك لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر الا جواز اطلاق الاعتبار على احدهما
دون الآخر لا كون احدهما في الواقع اعتباريا والآخر موجودا خارجيا لعدم التغاير بينهما فلم يصح حكمهم بكون احدهما موجودا خارجيا في الواقع دون
الآخر فبقي هذا الايراد ولم يندفع بالتقرير الذي مر والحاصل ان التقرير الثاني للايراد الاول وكذا التقرير الثاني للايراد الثاني سيان في
عدم اندفاعهما بالجواب الذي ذكره المحشي بقوله اللهم آه والتقريران الاولان سيان في اندفاعهما به والمحشي ذكر التقرير الاول للايراد الاول
ودفعه ثم ذكر التقرير الثاني للايراد الثاني وحكم ببقائه فكلامه صحيح فما اورده بعض الناظرين عليه في زعمه بانه ان كان القول بكون التقييد
الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان الحصة نافعا في كون الحصة امرا اعتباريا فهو مجد في دفع هذا الاشكال ايضا وتنبيه لعبارات مطلقة
فمبني على عدم فهم الفرق بين التقارير فاحفظ هذا التحقيق **قوله** بانه حينئذ اي حين كون الفرق بين الحصة والشخص بحسب الاعتبار فحسب **قوله**
موجودات خارجية اي في الخارج عن المشاعر كما يقتضيه التقابل بالذهنية والخارج بالمعنى العام شامل للخارج والذهن كليهما **قوله** كما هو دائر
على السنتهم متعلق بالكون **قوله** الفرق المذكور من ان الطبيعة عند لحاظها بالاكتناف بالعوارض تسمى شخصا وعند لحاظها بعنوان الاقتران
بالنسبة تسمى حصة **قوله** فافهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر في التشخص نحو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تتحقق

في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في الحصة هو الاقتران بالقيد والنسبة انما تتحقق في الذهن فالطبيعة ايضا
تتحقق فيه انتهى قوله فيها اشارة الى دفع الاشكال اي النقض كم سيأتي قوله فيها ان المعتبر في التشخص آه هذا مبني على ما ذكره السيد المحقق في حواشي حاشية
التهذيب من ان التشخص هو الطبيعة المقترنة مع العوارض بان تكون الحيثية في اللحاظ فقط ونسبه في حواشي شرح المواقف الى المحققين قوله
فيها فالطبيعة بهذا الاعتبار اي بسببه اي الطبيعة بسبب هذا الاعتبار الذي هو اقتران الطبيعة بالعوارض الموجودة في الخارج موجودة في الخارج
ايضا فاندفع ما اورد عليه بعض الناظرين قوله فيها والمعتبر في الحصة آه فيه ان اعتبار التقييد بالنسبة في الحصة انما هو بحسب العنوان على تحقيق
استاذ المحشي الحسيب المعنون فلا يوجب الا جواز اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية لا كون الشخصية موجودة في الخارج والحصصية موجودة
في الذهن حقيقة والمطلوب هو الا ذاك كما نبهناك عليه قوله فيها والنسبة انما تتحقق في الذهن فان النسبة امر تقييدي اي الطبيعي غير مستقل فلا يكون
من حيث هو هو موجودا الا في الذهن نعم مصداقها ومنشؤها موجود في الخارج **قال** فافراده افراد حصصية يرد عليه ان الوجود مقول بالتشكيك
وعلى تقدير ان تكون افراده حصصية يلزم ان لا يبقى مشككا الا ان يكون نوعا بالقياس اليها والتشكيك لا يجري في الذاتيات واجاب عنه في حواشي
شرح الهياكل بان القول بالتشكيك انما هو الموجود على ما صرح به جمع من المحققين لا الوجود فلا اشكال **قوله** قال المحشي آه اعلم ان بعضهم استدل
على بداهة تصور كنه الوجود بان الوجود جزء من وجودي وهو بديهي التصور فلا بد ان يكون الوجود الذي هو جزؤه ايضا بديهي التصور فان بداهة
الكل يستلزم بداهة الجزء فاعترض عليهم شارح المواقف الجرجاني[1] بانه لا يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان تكون حقيقة الوجود
جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما وحاصله ان المقصود ههنا اثبات بداهة كنه الوجود وحقيقته ولم يثبت
بعد فان الجزء لوجودي ههنا انما هو مفهوم الوجود الانتزاعي فلا يلزم الا بداهة هذا المفهوم لا بداهة الحقيقة لجواز ان يكون الوجود ووجودي كلاهما
عارضين لحقيقتهما وتكون تلك الحقيقة نظرية وحصوله تجويز ان يكون لمفهوم الوجود المصدري حقيقة وراء المعنى الانتزاعي ويكون هو من عوارضها فاورد
عليه السيد المحقق في حواشيه بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود المصدري الانتزاعي فهو كسائر المعاني المصدرية لا تخصص الا بالاضافات والتقييدات
الى آخر ما نقله المحشي وحاصله انكار ان يكون للوجود المصدري حقيقة سوى هذا المفهوم الانتزاعي لان المعاني المصدرية لا افراد لها سوى الحصص
وليس المراد بالحقيقة منشأ الانتزاع الذي هو الوجود بمعنى ما به الموجودية حتى يرد عليه انه بنفسه صرح في مواضع من كتبه بل في تلك الحواشي ايضا
ان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بالمعنى الحقيقي وهو منشأ انتزاع الوجود المصدري فهو مصرح بان للوجود المصدري حقيقة اخرى سوى
هذا المفهوم فبين كلاميه تناقض بل المراد من الحقيقة ههنا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع فغرضه ان ما يحصل في الذهن حين الانتزاع ليس
الا الحصة وليست له حقيقة سواها بل حقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها وهذا كلام صحيح لا غبار عليه ومن ههنا ظهر
من ظن ان مواخذة الشارح على شارح المواقف لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على المعنى المصدري الانتزاعي وقد
يطلق على ما به الموجودية غاية الامر انه يسمى المعنى الثاني حقيقة للوجود المصدري والشارح ايضا لا ينكره فهما متفقان على ان للوجود حقيقة
اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وهو منشأ الآثار حقيقة انما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود المصدري وشارح المواقف
يسميه حقيقة الوجود المصدري آه اقول ان بعض الظن اثم فانه لو كان المراد من قول شارح المواقف لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما
هذا المعنى من الحقيقة ويكون حاصله عروض هذين المفهومين للوجود الحقيقي لاختل نظم كلامه لان الكلام ليس الا في بداهة كنه الوجود بالمعنى المصدري
ونظريته وهو بصدد دفع الاستدلال بكونه جزءا لوجودي فلا ينفع المنع الا تجويز ان يكون للوجود المصدري حقيقة اخرى تحصل في الذهن

[1] اي مولانا السيد الشريف الجرجاني ١٢ منه مد ظله

عند الانتزاع سوى هذا المفهوم حتى يكون الحاصل انه لا يلزم من كون الوجود جزء الوجودي بداهته كنهه وحقيقته لجواز ان يكون له كنه وحقيقة
سوى هذا المفهوم يحصل في الذهن عند الانتزاع والجزء انما هو هذا المفهوم فلا يلزم من بداهته بداهة كنهه وحقيقته فيتم الكلام بلا ريب واما اذا كان
المراد بالحقيقة في كلامه الوجود الحقيقي فلا يتم ايراده فان السائل ح يعود ويقول غاية ما يلزم من تجويزكم عدم ثبوت بداهة حقيقة الوجود المصدري
التي هي الوجود الحقيقي بمعنى منشأ انتزاعه ونحن لا ندعيه انما ندعي بداهة كنه هذا المعنى المصدري وهو ليس الا ما يحصل في الذهن وهو جزء الوجودي
فيكون بداهته بتصور وجودي مستلزما بالبداهة تصور كنه الوجود المصدري وحقيقته وبالجملة ايراد شارح المواقف على المستدل انما يتم على تقدير
تجويزه حقيقة اخرى تحصل عند الانتزاع غير المفهوم المصدري مع قطع النظر عن الوجود الحقيقي وح يرد عليه ما اورده السيد المحقق من ان الكلام
في الوجود المصدري وليست له حقيقة سوى الحصة واما على تقدير ارادة الوجود الحقيقي من الحقيقة فلا يتم كلام الشارح من الاصل فظهر من
هذا التحقيق الحقيق بالقبول ان مواخذة السيد المحقق على الشارح ليست لفظية **قوله** وكذا سائر المعاني المصدرية من الكون والحصول
والقرب والمشي وغيرها فالسائر ههنا بمعنى الباقي وقد جاء استعماله للجميع ايضا كما حققه النووي في تهذيب الاسماء واللغات **قوله**
والتقييدات المراد به ههنا التوصيفات بقرينة مقابلتها بالاضافات والا فالتقييدات اعم منها ولو اكتفى عليه لكفى **قوله** وحقائق
افراده ليس المراد بالفرد ههنا المعنى المصطلح بل المعنى الاعم **قوله** كيف آه اي كيف لا تكون حقيقته عين مفهومه وحقائق افراده عين مفهوماتها
فانه لو كان للوجود المصدري حقيقة على حدة سوى هذا المفهوم فلا محالة يكون هذا المفهوم المصدري عارضا لها واذا كان عارضا لها فلابد
ان يحمل عليها فاما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان **قوله** بالاشتقاق او بالمواطاة ان كان حمل شيء على شيء بلا واسطة ذو او في او له يسمى بالحمل الاشتقاقي
وان كان بغير واسطة شيء منها يسمى بالحمل المواطاتي **قوله** والاول اي الحمل الاشتقاقي **قوله** يستلزم واللازم باطل لان الوجود من المعقولات الثانية
التي لا توجد في الخارج فكذا الملزوم **قوله** والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة آه يعني لو كانت مفهومات المعاني المصدرية عارضة
لحقائقها ومحمولة عليها مواطاة يلزم صدق المعنى المصدري وهو الوجود ههنا على معروضه مواطاة وهو محال وهذا مبني على قاعدة مشهورة
وهي ان المعنى المصدري لا يحمل مواطاة بالحمل المتعارف الا على ما كان فردا منه ولا يجوز ان يحمل على معروضه الا اشتقاقا ويرد عليه انه يخالف
ما يدل عليه كلام السيد المحقق في هذه الحاشية وغيرها من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وانت تعلم انه ليس بشيء
اما اولا فلما ذكره الفاضل الاله ابادي في حواشيه على حواشي شرح المواقف من ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده
وليس بمعنى مصدري حتى يمتنع حملها مواطاة على غير حصصها واما ثانيا فلما اقول ان حمل الحالة على الصورة ليس بالمواطاة عنده انما
بالاشتقاق وان كان ظاهر بعض عباراته يوهم الحمل مواطاة والشاهد العدل لما قلنا قوله في حواشي الحاشية الجلالية وتلك الحالة تصدق على
الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا وذلك لانه اذا حصل شيء في الذهن يحصل له وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال صورة
علمية الخ فانه لو كان الحمل مواطاة لقال فيقال صورة علم كما لا يخفى **قوله** قال الاستاذ آه لما كان ظاهر كلام السيد المحقق في حواشي
شرح المواقف فاسدا لان غاية ما يلزم على تقدير الحمل الاشتقاقي هو كون الوجود موجودا لا ما ذكره انه يلزم كونه موجودا خارجيا احتاجوا الى
تاويله فاختار كل ما اختاره **قوله** تقرير هذا المقال آه هذا التقرير من الاستاذ غير صحيح من اوله الى آخره كما ستعرفه **قوله** ان افراد الوجود
يعني لو كان فرد الوجود المصدري مغايرا للحصة لصدق الوجود بحصته على ذلك الفرد للزوم صدق العارض على المعروض والصدق
لا يخلو اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان **قوله** لعلك تفطنت من ههنا ان اللام الداخلة على الوجود عهدية لان الكلام في

لمولوی المولوی برکت الله الاله آباد مد ظله

الوجود المصدري لاخير فتوهم المنافاة بينه وبين اعتراف السيد المحقق في مواضع من كتبه بحقيقة اخرى للوجود غير المفهوم المصدري خطأ

قوله لانه من لوازم الفردية يعني لا بد لذي الفرد ان يصدق ويحمل على الفرد اما بالمواطاة او بالاشتقاق فانه لو لم يحمل لم يكن فردا له

قوله فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير آه تقريره ان ذلك الفرد المفروض للوجود المصدري سوى مفهومه يعرض له حصة الوجود المصدري مع قطع النظر عن تحققه في الذهن لما عرفت من انه لا بد للكلي ان يعرض افراده وكل ما يعرض له حصة من الوجود مع قطع النظر عن وجوده في الذهن فهو موجود في الخارج فيكون ذلك الفرد على هذا التقدير موجودا خارجيا وهذا معنى كلام السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة قطع النظر عن تحققه في الذهن لان عروض حصة الوجود للموجودات ومنها الافراد على ذلك التقدير ليس انضماميا خارجيا كعروض السواد للقرطاس بل هو عروض انتزاعي لانه قد صرح السيد المحقق وغيره ان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية فعروضه لما سواه ذهني كعروض الفوقية للفلك فلا يمكن عروض حصة الوجود لافراده على ذلك التقدير مع قطع النظر عن تحققه الذهني حتى يلزم كونه موجودا خارجيا واما ثانيا فبانا لا نسلم ان كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي لانه لا يلزم من قطع النظر عن تحققه الذهني كونه موجودا خارجيا قوله على ذلك التقدير اي تقدير حمل الوجود على تلك الافراد قوله عرض له حصة الوجود فان كل موجود لا بد ان يعرض له حصة الوجود والا لم يكن موجودا قوله وما شانه ذلك اي ما شانه ان يعرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه الذهني فهو موجود خارجي والا لم يقطع النظر عن الوجود الذهني قوله فهذا آه اي ذلك الفرد ايضا يكون موجودا خارجيا قوله ثم ان لم يعرض آه هذا بيان بطلان اللازم وتحريره ان عروض حصة الوجود للفرد مستلزم لكون ذلك الفرد موجودا خارجيا لما ذكرنا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما البطلان اللازم اي كون الوجود موجودا خارجيا فلانه لا يخلو اما ان يعرض لهذا الموجود الخارجي الذي هو فرد للوجود المصدري فرد آخر له مع الحصة اولا فان لم يعرض بل كفى في وجوده الخارجي عروض حصة الوجود له فليكن ذلك في جميع الموجودات ما سوى هذا الموجود الخارجي فلا يحتاج ح في وجود الموجودات الى ايجاد فرد للوجود سوى مفهومه المصدري لانه لا تفاوت بين موجودية موجودية وان عرض له وكان وجوده بعروض حصة الوجود مع الفرد الآخر فرض انه موجود خارجي ايضا لان كل فرد من افراد الوجود المصدري غير مفهومه فهو موجود خارجي لما ذكرنا من التقرير فيحتاج هذا الفرد الآخر في وجوده الخارجي الى عروض فرد ثالث له وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال ح بالجملة فكون الوجود موجودا خارجيا لا يخلو من امرين اما ان يعرض له فرد آخر اولا وكلاهما محالان فكون الوجود موجودا خارجيا ايضا محال في ذلك ما اردناه وقال بعض الناظرين المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه الاول ما اورده استاذ المحشي الخ اقول استاذ المحشي غرضه ليس الا تقرير كلام السيد المحقق الواقع في حواشي شرح المواقف وليس المراد من حقيقة الوجود المتفية فيه الوجود بمعنى ما به الموجودية كما ذكرت سابقا قوله والا لم يعرض لذلك الفرد اي الفرد المفروض وجوده غير الحصة قوله لشهادة الوجدان فانه يحكم بانه لما لم يحتج موجود الى فرد غير الحصة لم يحتج موجود آخر ايضا اليه قوله والا اي ان عرض لذلك الفرد فرد آخر قوله في ذلك خلف اي عدم الاحتياج الى الفرد المغاير للمفهوم المصدري خلاف المفروض قوله وهذا باطل يرد عليه ان غاية ما يلزم ههنا التسلسل في الوجودات وهي امور ذهنية والتسلسل في الموجودات الذهنية ليس بمحال ح جوابه ان الكلام ههنا على التقدير في فرض كون افراد الوجود المفروضة موجودات خارجية بما مر من التقرير فيلزم التسلسل في الموجودات الخارجية المترتبة قوله اذ الاشتقاق المواطاة آه يعني حمل الوجود على الفرد المفروض سوى مفهومه المصدري مواطاة محال لما سبق من ان المعاني المصدرية لا تحمل الا على حصصها دون ما عرضها مواطاة ويرد عليه انك قد عرفت ان المراد

بالحقيقة ههنا ليس منشأ انتزاع الوجود المصدري بل ما ينتزع سوى مفهوم المصدر فنقول الحقيقة الموجودة للوجود المصدري سوى مفهوم الوجود

الا من المعاني المصدرية كحصص الوجود فلا بد ان يحمل الوجود عليها مواطاة لانهم صرحوا بجواز حمل المعاني المصدرية على المعاني المصدرية **قوله فاستحالة**

ولزومها بينة قال بعض الناظرين لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها في حيز الخفاء

عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد السند وغيرهما لانهم صرحوا بان الوجود الحقيقي معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه مواطاة

فكيف يدعي بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا محيد من القول

بكون حصصها محمولة عليها ايضا بذلك الحمل فقد لزم حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لا ريب في كون حصصها معاني مصدرية

فاستحالة الشق المواطاتي ليست بينة بل محتاجة الى البيان اذ لا خلاف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها

مواطاة انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى فهم استحالة حمل المعاني المصدرية على معروضاتها فلا يقال زيد وجود او سواد بل يقال زيد

موجود واسود وهذا ظاهر ولا ينكره الا مكابر او مجادل وكيف يمكن الحمل المواطاتي فان المعاني المصدرية ومنها الوجود انتزاعية والمعروضات

بعضها موجودات خارجية فكيف تحمل الامور الاعتبارية على الامور الواقعية الحقيقية بهوهو فقول المشائين بحمل الوجود المصدري على الوجود

الحقيقي قول سطحي ولا بد من التاويل والا فهو مردود والكلام ههنا تحقيقي فلا يقدح ذلك في ظهور استحالة الشق المواطاتي فان قلت قد

جوزوا حمل الوجود المصدري على الواجب تعالى حيث قالوا الواجب وجود وغير ذلك بالكل بغيره تعالى قلت من ظن ان الوجود المصدري

محمول على الواجب تعالى مواطاة فقد ضل واضل فانه يستلزم كون الواجب امرا اعتباريا انتزاعيا واستحالة اللازم بداهة تستلزم

استحالة الملزوم قطعا انظر الى قول السيد المحقق في حواشي شرح المواقف النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا بل امر آخر

والنسبة بينهما النسبة بين مفهوم الشيء وحقيقته ثم بعد تدقيق النظر يظهر انه ليس في الخارج مثلا الا ذات واحدة من حيث يصح انتزاع مفهوم

الوجود منه والعقل يضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويصفه به ويحمل عليها فههنا امور ثلثة الاول المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي

منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشيء وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه

وواجب لذاته وارتباطه به كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري ليس له افراد الا حصصا ولا يصدق مواطاة الا عليها ومن جوز ان يكون له

افراد غير الحصة فقد اخطأ كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم عند انتزاعه من ذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا اشتقاقا

كما تشهد به الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب فان ذاته تعالى منشأ للانتزاع ومصداق للحمل

وبما تلونا انكشف لك ان الامر ههنا ليس كما زعم كثير من المتاخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل

المعنى المصدري مواطاة على الواجب صحيحا تعالى الله عن ذلك انتهى كلامه وقد يتوهم من هذا انه في الوجود الواجب بل هو عينه او غيره

واستدل كل من الفريقين على مقصوده ان بعضهم قالوا لن يحمل الوجود المصدري على الواجب فان العينية تلازم الحمل وهو وهذا ناش

عن سوء الفهم فانه قد صرح المحققون ان هذا النزاع من اختلاطات القدماء والتحقيق انه نزاع لفظي فمن ذهب الى الغيرية اراد به الوجود المصدري

ومن قال بالعينية اراد بالوجود ما به الموجودية والقيل بعينية الوجود المصدري للواجب وحمله عليه فان هذا لا يقول به عاقل فضلا

عن الفضلاء المنازعين من الحكماء المتفلسفين يرشدك الى ذلك قول الصدر الشيرازي في حواشيه القديمة المتعلقة بشرح التجريد

الحق انه تعالى ليس فرد الوجود بل هو فرد الموجود ولكن ليس له ماهية اصلا فهو الموجود البحت الا انه الوجود وهذا هو المراد بقولهم ...

55

انیة لان له تعالی ماهیته هی الوجود یرشدک الی ذلک تصفح کلام الشیخ فی الٰهیات الشفاء انتهی وصرح فی ذلک کلام الفاضل الاردبیلی فی حواشی شرح التجرید حیث قال انت خبیر بان من یدعی الاتحاد لم یرد بالوجود المعنی المصدری اذ لا ینبغی تصور هذه الدعوی عن عاقل بل المطلوب انه اراد به ما یکون منشأ للآثار ومظهرا للاحکام انتهی فهذا کله صریح فی انه لم یقل احد بحمل الوجود المصدری علی الواجب تعالی واما قولهم الواجب وجود وموجود وما به الوجود فانما ارادوا به انه تعالی بنفس ذاته منشأ لصدق الوجود علیه فکانه عین الوجود لانه عین الوجود حقیقة بخلاف الممکن فان حیثیة صدق الوجود علیه مستندة الی الجاعل وهذا کما یقال الخط طول وطویل وما به طول والصورة الجسمیة ممتدة وامتداد وما به الامتداد ومن کان برمجه عقله یلیح الی الطبقات الصدریة والطبقات الجلالیة وغیرها **قوله** یبقی فی الشق الاول شیء هذا صریح فی ان هذا الایراد قوی لا ینحل بادنی الانظار وهو کذلک فی الحقیقة **قوله** وهو انه لقائل ان یقول آه حاصله انه اذا فرض للوجود المصدری حقیقة فرد سوی الحصة کان مناط موجودیة الاشیاء فی الخارج عروض حصة الوجود لها مع فرد منه ولا یکفی علی هذا التقدیر عروض الحصة لشیء فی موجودیته فی الخارج وهذا ظاهر فغایة ما یلزم من صدق الوجود علی ذلک الفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من الوجود المصدری علیه مع قطع النظر عن تحققه فی الذهن ولا یلزم منه ان یکون ذلک الفرد موجودا خارجیا حتی یقاس حال سائر الموجودات الخارجیة علیه ان لم یعرض لفرد آخر وحاله علی سائرها فی عروض الفرد الآخر لان مناط الموجودیة الخارجیة عروض فرد الوجود لا مجرد عروض الحصة فلا یلزم وجود الفرد فی الخارج الا اذا عرض له فرد آخر علی هذا التقدیر ولا یکفی فیه عروض الحصة له مع قطع النظر عن التحقق الذهنی وتحصیله عدم تسلیم الکبری یعنی کل ما هذا شانه فهو موجود خارجی فانا لا نسلم ان کل ما یعرض له الحصة مع قطع النظر عن التحقق الذهنی موجود خارجی علی ذلک التقدیر حتی ینتج کون ذلک الفرد المفروض المغایر للحصة موجودا خارجیا فیجری فیه الکلام بل لا بد فی وجوده الخارجی علی التقدیر المفروض عروض فرد الآخر له **قوله** فالاخصر الاشمل آه الاخصر الاقتصار علی الاخصر بل الاوجه لکونه اشمل **قوله** لان الفردیة انما تکون بالحمل المواطاتی آه یعنی ان المعتبر عندهم فی حمل الکلی علی افراده انما هو الحمل بهو هو لا الحمل الاشتقاقی قال رئیس الصناعة فی منطق الشفاء انت تعلم ان اللفظ الکلی انما یصیر کلیا بان له نسبة ما الی وجود واما بصحة التوهم الی جزئیات بالحمل علیها والحمل علی وجهین حمل مواطاة کقولک زید انسان فان الانسان محمول علی زید بالحقیقة والمواطاة وحمل اشتقاق کحمل البیاض بالقیاس الی الانسان فانه یقال ان الانسان ابیض او ذو بیاض ولا یقال انه بیاض وانما غرضنا ههنا ما یحمل علی ما کان علی سبیل المواطاة انتهی **قوله** وحمل المعانی المصدریة علی معروضاتها مواطاة باطل تحریر الدلیل انه لو کانت للوجود وکذا السائر المعانی المصدریة افراد مغایرة لحصصها لکانت محمولة علیها بالمواطاة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الفردیة انما تکون بالحمل المواطاتی واما بطلان اللازم فلما تقرر عندهم علی ما ذکرنا من ان حمل المعانی المصدریة علی معروضاتها باطل واما بطلان الملزوم فلاستلزام بطلان اللازم بطلان الملزوم لئلا ینهدم اصل الملازمة بینهما **قوله** فتامل لعله اشارة الی ما یرد علی کلا التقریرین من انه لو کانت للوجود وغیره من المعانی المصدریة افراد وحقائق سوی الحصص لم یستحیل حملها علیها مواطاة لما مر من ان تلک الافراد ایضا تکون من الامور المصدریة والقول بانه یجوز ان یکون لبعض المعانی المصدریة خصوصیة بمعروضاتها یحمل علیها مواطاة لا یخلو عن شیء فافهم **قوله** فبعضهم بانه لو صدق علیها بالاشتقاق آه انت تعلم انه یرد علی هذا التقریر مثل ما یرد علی التقریر السابق بانا لا نسلم انه لو صدق الوجود علی فرده بالاشتقاق لزم کونه موجودا اذ مدار الموجودیة علی هذا التقدیر عروض الحصة مع الفرد الآخر ولا یکفی عروض الحصة وانتزاع الوجود المصدری عنه فقط والیه اشار المحشی فی منهیته بقوله تقریر هذا البعض فی الشق الاشتقاقی بعینه تقریر الاستاذ الا انه ذکر قید الخارجی وهذا البعض ترک ذلک **قوله** اذ لا معنی للموجود آه وههنا قد انتزع عن تلک الافراد الوجود لحمله علیها فکانت موجودة

٥٦

قوله وح اي حين كونها موجودة قوله هذا القدر اي عروض الحصة فقط قوله والا لزم التسلسل في الموجودات فيه ان التسلسل في الموجودات مطلقا غير مستحيل انما المستحيل التسلسل في الموجودات الخارجية الغير المتناهية المترتبة المجتمعة عند الحكماء ولو قيدت الموجودات بالخارجية كان هذا التقرير بعينه تقرير استاذ المحشي وقد مر ماله وما عليه قوله وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الخ قال في المنهية المقرر الاول القاضي محمد مبارك والثاني القاضي احمد علي غفر الله لي ولهما انتهى وحاصل هذا التقرير ان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه بمواطاة الاترى الى انه يقال هذا القرطاس ذو سواد وهو بمعنى القرطاس اسود ومن المعلوم انه يصدق الوجود الخارجي اشتقاقا على الوجود الخاص العيني الذي هو فرده فيصدق عليه الموجود الخارجي فيلزم ان يكون الوجود الخاص العيني موجودا خارجيا كغيره من الماهيات الخارجية وح يقال ان لم يعرض لهذا الفرد فردا آخر بل كفى عروض الحصة له فليكف مثل ذلك في جميع الموجودات الخارجية وان عرض له فرد آخر يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية بما مر من التقرير قوله وانت تعلم الغرض منه الايراد على هذين التقريرين بانهما لا يؤديان مقصود السيد المحقق وفيه رمز الى حسن تقرير الاستاذ لكونه مؤديا الى المقصود كما عرفت قوله بابطال آه الجار والمجرور متعلق بالاثبات والجار في قوله باثبات آه متعلق بهذا المجرور قوله تلك الحقائق اي الافراد التي هي ماسوى الحصص قوله حتى يتفرع آه متفرع على اثبات الاستلزام قوله والتقرير الاول خال آه يعني تقرير القاضي الكوفاموي خال عن اثبات الملازمة بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية لانه لم يقيد الموجودية بالخارجية بل اطلقها فلا يثبت منه الا الملازمة بين الشق الاشتقاقي والموجودية المطلقة وهو غير واف لمقصود السيد المحقق بخلاف تقرير استاذ المحشي فانه اثبت الملازمة بين الصدق الاشتقاقي والموجودية الخارجية بانه عرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في الذهن وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي ثم فرع عليه الكفاية ولزوم التسلسل فكان تقريره وافيا بحسب الظاهر وان كان دليل اثبات الملازمة الذي اورده مخدوشا كما ذكرناه ومن ههنا ظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين من ان هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشي ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر انه غير خال عن قيد الخارجي قوله والثاني عار آه فانه لا يبطل الا كون الحقائق امورا خارجية كما يفصح عنه كلامه ومقصود السيد المحقق التعميم قوله وبعض الافاضل الذي له يد طولى اراد به مقدام المحققين مولانا محمد حسن رح وقد ذكره في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح المواقف قوله فتلك الحقيقة تلزم آه يعني ليس غرض السيد المحقق لزوم كون مطلق الوجود موجودا خارجيا حتى يرد عليه ان غاية ما لزم من تقريره كون الحقيقة المفروضة موجودا لا موجودا خارجيا بل مقصوده ان مفهوم الوجود المصدري المطلق اذا كان عارضا لحقيقته وصادقا عليها اشتقاقا فمفهوم الوجود والمصدري الخارجي والوجود المصدري الذهني ايضا يكون صادقا على حقيقتهما اشتقاقا فحقيقة الوجود المصدري الخارجي المغايرة لمفهومه يلزم ان تكون موجودة في الخارج لعروض الوجود الخارجي له وهذا معنى قول السيد المحقق والا دلت يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم باطل وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم قوله مع ان الوجود المصدري مطلقا الخ اعلم اولا ان الوجود على نحوين وجود خارجي وذهني فكما ان الاشياء حين وجودها في الخارج تتصف بالصفات التي للوجود الخارجي دخل في الاتصاف بها كالسواد والبياض فان الجسم يتصف بهما في الخارج دون الذهن كذلك الاشياء اذا حصلت في الذهن يعرض لها امور لا تعرض لها الا في الذهن فيكون للذهن دخل في عروضها كالكلية والجزئية والجنسية ونحوها من الصفات المبحوثة عنها في المنطق فان هذه الصفات لا تعرض في الخارج وانما تعرض عند حصولها في الذهن فهذه هي المسماة بالمعقولات الثانية المبحوثة عنها في المنطق وهذا معنى قولهم المعقول الثاني ما يعرض في الذهن ولا يطابقه شيء في الخارج اي لا يكون له مصداق في الخارج فالمعتبر في المشتق ذاتيه مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان يكون موجودة في الخارج ١٢ اعلم

المعقول الثاني امران احدهما كون الذهن ظرفا لعروضه وهو المصرح بقولهم ما يعرض في الذهن ففيه احتراز عن العوارض الخارجية وثانيهما كون الذهن
شرطا لعروضه بحيث لا يعرض الا في الذهن وهذا معنى قولهم ولا يطابقه شيء في الخارج واحترز به عن عوارض الماهية كالزوجية والفردية للاربعة
والثلثة فانهما عارضتان لنفس ماهيتهما سواء كانت موجودة في الخارج او الذهن وفي التعريفات التي ذكروا للمعقول الثاني محمولة على هذا منها
ما ذكره العلامة[1] الجرجاني في حواشي شرح المطالع من قوله هو ما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني ومنها ما ذكره هذا العلامة ايضا في شرح المواقف
من قوله هو ما يعرض المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج ومنها ما ذكره ايضا في حواشي شرح التجريد من قوله هو
ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه وعرفه العلامة[2] القوشجي في شرح التجريد بما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر
ويرد عليه من وجهين الاول[3] ما اورده المحقق الدواني في حواشيه القديمة بانه يشمل بظاهره الاضافات لعدم تقييده بكون العروض في الذهن
فيحتاج الى القيد الآخر اعني قولنا ولا يحاذي بها امر في الخارج واجاب عنه الصدر[4] الشيرازي في حواشيه الجديدة بانه لا حاجة الى القيد الآخر لان
الاضافات وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لامر آخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان يكون
منشأ عروض العارض وجود المعروض في العقل والاضافات ليس منشأ عروضها وجود معروضها في العقل كيف وكل ما يكون منشأ عروضه
وجود معروضه في العقل لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من التعقل ومن المعقولات الثانية والثاني[5] انه لا يلزم
من كون المعقول الثاني عارضا للمعقول الاول ان لا يكون تعقله الا بعد تعقل معروضه الا ترى الى ان الصورة تستدعي معروضا وهو الهيولى
ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل الهيولى نعم لو اخذ المعقول الثاني من حيث هو عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه البتة لكن لا خصوصية
له فيه فان العارض الخارجي ايضا اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه وثانيا انهم صرحوا بان الوجود مطلقا
سواء كان ذهنيا او خارجيا من المعقولات الثانية ويرد عليه من وجهين الوجه الاول ما ذكره العلامة[6] القوشجي من ان القول بكون الوجود
من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم قالوا بكونه موجودا في الخارج فلم يصح الحكم بان الوجود
من المعقولات الثانية فان المعقول الثاني ما لا يطابقه امر في الخارج وقد تحقق فرد من افراد الوجود المطلق في الخارج وهو الواجب تعالى
ولا يخفى على المستيقظ ان هذا الايراد صادر في حالة النوم والغفلة لا في حالة الفكر واليقظة فان الواجب ليس فردا للوجود المصدري
حتى يلزم من كونه موجودا في الخارج عدم كونه معقولا ثانيا بل هو فرد للوجود الحقيقي بمعنى ما به الموجودية وهو ليس من المعقولات الثانية
لا يقال لا يعرف للوجود عند اهل اللغة الا معنى واحد انتسابي وهو الذي يعبر عنه بالفارسية ببودن لانا نقول هذا اصطلاح آخر
لم يطلع عليه ارباب اللغة قال رئيس[7] الصناعة في الهيات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة
انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به المعنى الانتسابي فان الوجود يطلق على معان كثيرة انتهى والوجه الثاني
وهو اقويهما ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط كما مر ذكره والماهية متصفة بالوجود الخارجي وكذا المطلق الوجود
في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج فكيف يصح عد الوجود المصدري من المعقولات الثانية واجاب عنه السيد المحقق في حواشي
شرح المواقف بما توضيحه انه ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود فيلاحظ الماهية اولا معراة
عن الوجود ثم يصفها به وهذا الاتصاف ليس في الخارج ولا في الذهن بل في مرتبة من مراتب الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر ثم
ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها لكنه في الحقيقة ليس باتصاف وبالجملة فالوجود لا
يتصف

[1] اي السيد الشريف علي الجرجاني قدس سره منه مد ظله
[2] اي مولانا علي القوشجي منه مد ظله
[3] اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله
[4] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله
[6] اي مولانا علي القوشجي منه مد ظله
[7] اي الشيخ ابو علي بن سينا منه مد ظله

به الشيء في الخارج فيكون من المعقولات الثانية وكذا الشيئية هذا الجواب مردود بوجوه ثلثة الاول ان الخلص الامر لا يخلو عن ذهن وخارج فاذا
لم يتصف الشيء به في الخارج يتصف به في الذهن لا محالة فقولنا ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج مما لا يقول به عاقل
والثاني ان هذا التقرير بعينه جار في جميع الانتزاعيات فيلزم ان يكون جميعها من المعقولات الثانية ولم يقل به احد والثالث وهو الحل
ان العروض ههنا يشمل العروض الانضمامي والانتزاعي فالمعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط ولا يكون عروضه في الخارج اصلا
لا انضماما ولا انتزاعا والوجود وكذا الشيئية وان لم يكن لهما عروض انضمامي في الخارج لكن لهما عروضا انتزاعيا في الخارج قطعا وذلك
لان العروض الانتزاعي يتبع وجود منشأ الانتزاع فما كان منشأ انتزاعه موجودا في الخارج كالفوقية يكون له عروض انتزاعي فيه
ومناشئ انتزاع الوجود والشيئية موجودة في الخارج فيكون اتصاف الاشياء بهما خارجيا فكيف يكونان من المعقولات الثانية
فان قلت قد صرح الصدر الشيرازي[1] في حواشيه المتعلقة بشرح المطالع ان المعقول الثاني على ما يفهم من كلام القدماء الكلي الخارج عن
حقيقة الافراد بشرط ان لا يحاذي به امر في الخارج اي لا يكون مبدؤه موجودا فيه كالشيء فان فرده اما سماء او ارض او سواد او بياض
او غير ذلك والشيء خارج عن حقيقة كل منها ومبدؤه الذي هو الشيئية غير موجود في الخارج وكذا العلة والمعلول والكلي والجزئي والجنس
والنوع ونظائرها فهذا يدل على ان الشيئية عند القدماء من المعقولات الثانية قلت قد وقع في عبارة القدماء ان المعقول الثاني ما يتصف
به الشيء في الذهن لا في الخارج ففهم منه جماعة ان مرادهم بعدم اتصاف الشيء به ان لا يكون مبدؤه موجودا في الخارج كالعلية والجنسية
وغيرها بخلاف الاسود فان مبدأه السواد موجود في الخارج وليس بشيء فان المراد بالاتصاف في كلام القدماء اعم من الاتصاف
الانضمامي والانتزاعي فالوجود والشيئية ليسا من المعقولات الثانية وكذا العلية والمعلولية ولهذا التبادر الى اقول قد يتوهم
العجب من صنيع احسن المحققين[2] حيث انكر كون الوجود من المعقولات الثانية في شرح السلم وشنع تشنيعا بليغا على السيد المحقق
ثم قال ههنا في تقرير كلامه[3] ان الوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج
ولا عجب اصلا فان ما حققه في شرح السلم هو التحقيق عنده وعند كافة المحققين وما ذكره ههنا انما هو متابعة للجمهور مع انه في صدد
تقرير كلام السيد المحقق وهو قائل بكون الوجود من المعقولات الثانية فقرر كلامه على حسب مرامه قوله وانت خبير الخ ايراد من المحشي على التقرير
المذكور آنفا قوله مع كونه كغو التقرير الثاني لا يخفى عليك انه ان اراد من الكفاية[4] الكفاية في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية
كما في التقرير الثاني فهو باطل لان حاصل التقرير المذكور ههنا انه لو كان للوجود المصدري افراد غير الحصص لكان للوجود المصدري الخارجي ايضا
افراد سوى الحصص لكن لا يمكن ان يكون للوجود الخارجي فرد غير الحصة لاستلزامه كونه موجودا خارجيا كما مر فلا يمكن ان يكون للوجود المصدري ايضا فرد
غير الحصة وهذا التقرير مبطل للافراد غير الحصص للوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا فاين الكفاية وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه واما احتمال ان يكون للوجود الذ
افراد غير الحصص من الوجود الخارجي فهو في غاية السقوط لعدم القائل بالفصل قوله يرد عليه الخ حاصل الايراد انه غاية ما يلزم من كون مفهوم الوجود الخارجي عارضا
لحقيقة وجود تلك الحقيقة في الخارج ولا مضايقة فيه فان المعقول الثاني انما هو الوجود المصدري واما كون تلك الحقيقة المفروضة ايضا
من المعقولات الثانية فممنوع فيمكن ان لا تكون تلك الحقيقة منها فلا يضره كونها موجودة في الخارج وقال جدي واستاذ استاذي[5]
نور الله مرقده في حواشيه لدفع هذا الايراد اقول المحقق ليس بغافل عن الايراد كما لا يخفى عن كلامه اللاحق وهو ان المدعي بديهي والا
فلا يخفى ما فيه انتهى واقول جعل قوله لا يخفى ما فيه اشارة الى هذا الايراد ليس بمستحسن لان فيه تسليم كون الوجود معقولا ثانيا وهذا المحقق

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله
[2] اي مولانا محمد حسن ١٢ منه مد ظله
[3] اي في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح المواقف ١٢ منه مد ظله
[4] هذا اعتراض على صاحب شمس الضحى ١٢ منه مد ظله
[5] اي مولانا محمد ظهور الله نور الله مرقده ١٢ منه مد ظله

وانت خبير بانه مع كونه كغو التقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية غلام يحيى ١٢

٥٩

ينكره بل المحل الصحيح لهذا اشارة الى منع كون الوجود معقولا ثانيا **قوله** مسلم اقول تسليم كون الوجود معقولا ثانيا في غاية السخافة كما نبهنا عليه

قوله واما كون تلك الحقائق منها آه قال بعض الناظرين اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري
مناشي انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة لحصصه موجود في الخارج وهو الوجود الحقيقي عندهم فظاهر
انه ليس من المعقولات الثانية وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا
خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الرأي انتهى اقول لا يخفى ما فيه لما عرفتك سابقا ان المراد بالحقيقة غير الحصة المتنازع في وجودها للوجود
المصدري هو الامر المجهول في كنهه غير الحصة وليس المراد به ما به الموجودية فان جميع الحكماء المحققين متفقون على ان للوجود منشأ يسمى بالوجود
وما به الوجود وهو امر آخر غير الوجود المصدري واقر به السيد المحقق في مواضع من كتبه فكيف ينكر الحقيقة للوجود بهذا المعنى ونسبة مثل
هذا الصنيع الى مثل هذا المحقق بعيد فالنزاع انما هو في ان هل للوجود المصدري فرد آخر غير الحصة يحصل في الذهن عند تصوره ام لا ولعلك
تفطنت من ههنا ان منع كون تلك الحقائق الوجودية من المعقولات الثانية كما صدر عن المحشي مكابرة صريحة فان كون الوجود المصدري معقولا
ثانيا يستلزم كون حقيقته بالمعنى الذي ذكرنا من المعقولات الثانية ايضا الا ان يكون مبنيا على ما جوزه المحقق[1] الدواني في الحواشي القديمة
المتعلقة بشرح التجريد الجديد من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته وفساد الشجرة ينبئ
عن فساد الثمرة **قوله** ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ آه اقول بل المتوقع من الفطن الذكي ان يستيقن بحسن تقرير[2] احسن المحققين المذكور اخرا
كما عرفت **قوله** الا ان الاحصر الاشمل آه الغرض منه بيان الفرق بين التقرير المطول وبين التقرير المختصر بانهما وان كانا وافيين بما هو المطلوب
ههنا من سلب الافراد غير المعاني الحصصية للمعاني المصدرية لكن المطول يشتمل على فائدة جديدة لا يشتمل عليها المختصر فكان الاطول
احسن من هذه الجهة **قوله** القائلين بان الوجودات الخاصة آه اعلم اولا ان الوجود يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري
الانتزاعي الذي يعبر عنه ببودن وهو الذي جعلوه من المعقولات الثانية بناء على ما يفهم من ظاهر كلام القدماء وقد مر ان التحقيق خلافه
وثانيهما مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الوجودية ويعبر عنه بالوجود الخاص وثانيا انهم تنازعوا قديما وحديثا في ان الوجود
هل هو بديهي التصور ام نظريه فذهب جمع الى ان تصوره بديهي يعلمه البله والصبيان وقال بعضهم ان تصوره نظري وقال بعضهم ان
تصوره ممتنع وكتب المتاخرين مشحونة بذكر دلائل الفريقين والذي يحكمه النظر الدقيق هو ان النزاع بينهم لفظي فمن قال ببداهته اراد به الوجود
المصدري فان تصوره بديهي لكونه من الانتزاعيات وكنه الانتزاعيات ليس الا ما يحصل في الذهن على ما تقرر في مقره ومن قال بكسبيته
او امتناعه اراد به الوجود بمعنى ما به الوجودية كذا ذكره الصدر[3] الشيرازي في حواشي شرح التجريد وللمناظر ان يمنع كون كل ما يحصل عند انتزاع
الانتزاعيات كنها لها وثالثا انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود المصدري بديهي التصور مشترك بين الحقائق الموجودة وان الوجود الخاص موجود
في نفس الامر لا محالة به ينتزع الوجود عن الموجودات اختلفوا في تعيين الوجود الخاص في انه هل هو زائد على الحقائق او هو عينها او مشترك
فيها فذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه الى انه مشترك معنى قال السيد[4] المحقق في حواشي شرح المواقف المدعى بحسب الظاهر
اشتراك معنى الوجود المصدري والانتزاعي بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجمال وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي
انتهى وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري المعتزلي الى انه نفس الحقيقة في الواجب والممكنات كلها فالوجودات عندهم حقائق
متخالفة متكثرة بذواتها ووجود كل حقيقة عين لها وذهب الحكماء المشاؤن الى انه نفس ماهية الواجب وزائد في الممكن منضم

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ۱۲ منه مدظله
[2] اي ملا محمد حسن رح ۱۲ منه مدظله
[3] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ۱۲ منه مدظله
[4] اي ... باعتبار المنشأ ۱۲

فهو عندهم حقيقة مشتركة معنى بين الممكنات وذهب المتكلمون الى انه صفة قائمة منضمة بالماهية مطلقا واجبة كانت او ممكنة فجمهور
المتكلمين والحكماء متفقون على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات
فالوجود عندهم معنى زائد على الماهية منضم معها في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة
واشتراكهما في مفهوم الكون فقط لا في حقيقته فالوجود الخاص في الواجب عين ذاته وفي الممكن زائد عليه منضم معه وذهب الحكماء الاشراقيون
الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وذهب السيد المحقق في حواشي شرح
المواقف الى انه شخص خاص جزئي وهو الواجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي باضافتها اليه ودلائل هذه المذاهب كلها مبسوطة
في الاسفار الكلامية فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حواشي شرح التجريد ثم اعلم ان ما نقله المحشي ههنا من مذهب المشائين
غير المذكور في الكتب المتداولة فان الوجود الخاص عندهم عين الحقيقة في الواجب ومشترك معنوي بين وجودات الممكنات لا ان
الوجودات حقائق متخالفة متكثرة كما ذكره نعم هذا مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بان الوجودات الخاصة امور منضمة الى الماهيات
بل هي عين الحقائق المتخالفة عندهم وبالجملة فكون الوجود مشتركا لفظيا بان يكون الوجودات حقائق متخالفة مع كون الوجود
عارضا للممكنات منضما اليها مما لم يذهب اليه المشاؤن بل لم ينسب هذا المذهب الى احد في الزبر المتداولة فلعل المحشي اطلع
على التصريح من بعض المشائين على ذلك ثم اعلم ان حاصل كلام المحشي ههنا ان تقرير الاستاذ الاطول مع افادته ما هو المطلوب يفيد
بطلان هذا المذهب ايضا لذكر الشق الاشتقاقي فيه فيقال هذه الامور المنضمة بالممكنات التي سميتموها وجودات خاصة لا بد ان يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الحمل بالمواطاة فظاهر فان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها
ومناشئ انتزاعها بالمواطاة باطل واما عدم الحمل الاشتقاقي فلانه لو حمل الوجود المصدري على الوجود الحقيقي المفروض كوجود زيد مثلا
لعرض له حصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فيلزم كون ذلك الوجود كالموجود موجودا خارجيا
وح فان لم يعرض له امر منضم آخر مسمى بالوجود الحقيقي به يصير ذلك الوجود الخاص موجودا سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك
فاي حاجة الى فرض عروض الامر المنضم بزيد مثلا وان عرض له فرد آخر فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لا وجود للامور المنضمة
التي هي الوجود الحقيقي وذلك ما اردناه فالتقرير الاطول يبطل هذا المذهب ايضا مع افادته ابطال كون الافراد الاخر سوى الحصص
للوجود المصدري ولا كذلك الاخصر فانه لخلوه عن ذكر الشق الاشتقاقي لا يبطل به الا وجود افراد الوجود المصدري غير الحصص
بما مر من التقرير ولا يبطل به هذا المذهب لبقاء احتمال الحمل الاشتقاقي فافهم واغتنم هذا التحرير فان المحشين قد سكتوا في
هذا المقام عن الحل والتقرير **قوله** للماهيات الممكنة دون الحقيقة الواجبية فان الوجود عند المشائين عينها وهو معنى قولهم الواجب
وجود وموجود وبه الوجود وهو المراد من قولهم الوجود عين الواجب فالمراد بالوجود في هذا القول الوجود الخاص ومعناه ان الوجود الخاص
في الواجب عينه لا انه عرض به امر آخر صيره موجودا كما في الممكنات تعالى الله عنه ويمكن ان يكون المراد به الوجود المصدري ويكون
معنى عينيته الواجب ان صدقه عليه لا يحتاج الى حيثية زائدة فان ذاته بنفسها مبدأ لوجودها ولا كذلك في الممكنات فان
صدق الوجود المصدري عليها مستند الى حيثية جعل الجاعل ونحو ذلك فليحفظ **قوله** وان بطل كونها افراد الوجود المصدري هذا
وان كان صحيحا لان الفردية تقتضي الحمل بالمواطاة فلو كانت الوجودات الخاصة المذكورة افراد الوجود المصدري لوجب حملها عليها

له والا يصدق عليها العكس لاستحالة ارتفاع النقيضين فكيف يكون ابابا الوجود والموجودات منه مد ظله

61

للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان بطل كونها افراد الوجود المصدري

مواطاة وهو محال لكنه غير مفيد ههنا فان المراد من الافراد غير الحصص المتنازع في وجودها في هذا المبحث ليس ههنا شيء انتزاع الوجود المصدري التي هي
الوجودات الخاصة حتى يكون ذكر افادة هذا الدليل بطلان كون الوجودات الحقيقية المذكورة افراد الوجود المصدري مفيدا كما نبهناك عليه غير مرة
بل المراد ما يحصل عند تصور الوجود المصدري في الذهن فهذا الكلام وقع في غير موضعه فتذكر لعله يحتاج الى لطف القريحة ومن لم يتعقل ما ذكرنا فلا يهم الا عقله
قوله بخلاف الاطول قد يتوهم ههنا ان توصيف الدليل الاول بالاطول يفيد ان الثاني طويل وتوصيفه بالاخصر ينافيه وكذا توصيف الثاني
بالاخصر يفيد ان الاول مختصر وتوصيفه بالاطول ينافيه وجوابه ان الاطول والاخصر وان كانا من صيغ التفضيل لكن قد تجرد صيغة التفضيل عن
معنى التفضيل كما اشار اليه العلامة الجرجاني في حواشي شرح الشمسية فالمراد بالاطول الطويل وبالاخصر المختصر فلا منافاة قوله ولا غائلة فيه هذا
دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما افاد الدليل الاول فائدة اخرى ايضا ولم يحصل هذا المنصب للدليل الثاني فكان الدليل الاول اولى مع ان الاستاذ
قد جعل الثاني اولى في ما سبق وتحرير الدفع ان الاولوية التي حكم بها الاستاذ على الثاني انما هو باعتبار افادة المقصود واما افادة ابطال الفرد
المذكور فامر خارج عن المبحث فلا مضايقة لو لم يفده الدليل الثاني الذي هو الاخصر قوله فان المقصود في هذا المقام آه قال بعض الناظرين يعني
ان مقصود الشارح نفي الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق انه يقول ان كلا من الوجود المصدري فرد حقيقي له فاورد عليه ما اورد
وقد عرفت مقصود السيد المحقق فلا يرد عليه ما قال انتهى اقول قد عرفناك مرة بعد اخرى ان هذا افتراء قوله وقد بقي بعد خبايا جمع خبيئة كالخفية
وزنا ومعنى وقد اظهرنا تلك الخبايا في هذه المباحث فتشكر قال في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين لوازم آه هذه معارضة على ما ذكر
سابقا من ان بين الوجود الذهني والخارجي اتحادا نوعيا وتقريرها ان دليلكم وان كان يثبت مدعاكم لكن عندنا دليل ينفيه وهو ان لكل من الوجود
الذهني والخارجي لوازم ليست للآخر كالاحراق للنار والحرارة للهواء والبرودة للماء وغير ذلك فانها عوارض للوجودات الخارجية
ولا يمكن وجودها في الذهن وكالانكشاف به والاكتناف بالعوارض وكونه صفة للنفس وغير ذلك فانها عوارض للوجود الذهني ولا يمكن
عروضها للوجود الخارجي واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم الاختلاف بين الوجود الذهني والخارجي
وهو خلاف ما ادعيتموه واجاب عنها كمال المدققين بان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم
لوازم نفس الماهية وذا في ما نحن فيه ممنوع فيجوز ان تكون كلوازم الصنف فلا يلزم من مخالفتها اختلاف الوجود الخارجي والذهني نوعا
بل صنفا والمطلوب ذاك لا هذا قال في المنهية ايضا واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات اعلم ان ههنا اربع مقدمات مسلمة
على السنتهم في مواضع الاولى ما ذكر ههنا والثانية اختلاف الملزومات لا يدل على اختلاف اللوازم والثالثة اتحاد اللوازم لا يدل
على اتحاد الملزومات والرابعة اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم اما الاولى فاستدل عليها العلامة الكوفاموي في شرح السلم
تقليدا لمتبحر العلوم كما هو دابه في جميع تصانيفه بما توضيحه ان الملزوم علة للوازم اما بنفس ماهيته كما هو مذهب بعض الصناعة او باعتبار
وجوده المطلق في لوازم الماهية ووجوده الخارجي في اللوازم الخارجية ووجوده الذهني في اللوازم الذهنية كما ذهب اليه المتاخرون
واللوازم من آثار الملزومات ومقتضياتها وقد تقرر في مقره ان الشيء الواحد لا يصدر منه الا الواحد فلا يصدر عن الملزوم الواحد
الا اللازم الواحد ولا يمكن صدور اللوازم المتعددة عن ملزوم واحد وذلك ما اردناه وهذا عجيب منه جدا ولا عجب منه فانه اقتدى
بمن اقتدى ظنا ان الامام ضامن انما العجب ممن اتبعه حيث لم يفهم سخافة هذا التقرير مع غوصه في بحار الحكمة اليمانية ولم يتفطن
ما يرد عليه من الوجوه القوية اليمانية منها ان هذا الدليل مبني على كون اللوازم معلولة للملزومات وهو في حيز البطلان بل التحقيق الحقيق

بخلاف الاطول
ولا غائلة فيه
فان المقصود في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو حاصل به
فافهم
وقد بقي بعد خبايا
لو لا غرابة المقام

اي مولانا السيد علي الجرجاني منه مدظله
اي مولانا كمال الدين رح ۱۲ منه مدظله
اي القاضي محمد مبارك الكوفاموي ۱۲ منه مدظله
اي السيد باقر داماد ۱۲ منه مدظله
اي الشيخ الرئيس

بالقبول هو ان اللوازم مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف ومنها انه ان اراد من كون الملزومات فواعل للوازم انها فواعل مصدرة لها حقيقة فهو باطل اذ الفاعل الحقيقي لجميع الاشياء هو الله تعالى وما يظن في الظاهر انه فاعل فليس بفاعل حقيقة انما هو من الاسباب والآلات وما يستفاد من كلام الحكماء من نسبة الفاعلية الى غير الله تعالى كالصورة النوعية في باب الطبيعيات والعقل الفعال في مبحث الالهيات فتسامح منهم اعتمادا على الفطرة الوقادة والفاعل الحقيقي عندهم لجميع الاشياء انما هو الله تعالى وما سواه من الوسائط والروابط كما صرح به المحقق الطوسي[١] في شرح الاشارات فاذن فاعل اللوازم وجاعلها انما هو الله تعالى لا ملزوماتها وان اريد بالفاعل المؤثر مطلقا او الموقوف عليه مطلقا فالحد الاوسط لا يتكرر لان المراد من الشيء الواحد في قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد انما هو المصدر لا المؤثر مطلقا ومنها ان قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد لم يثبت بدليل صحيح الى الآن والدلائل المذكورة في اسفارهم في هذا المقام كلها واهية فالبناء على الفاسد فاسد ومنها ان صدور الكثير من الواحد انما يمتنع من جهة واحدة واما اذا كانت هناك جهات مختلفة فلا باس بصدور الكثير عنه كما صرح به ابن كمونة[٢] في شرح التلويحات ولهذا جوزوا صدور الاثنين عن العقل الاول وهكذا الى ان قالوا بصدور جملة الاشياء من العقل الفعال فكذلك يجوز ان يكون لملزوم واحد جهات مختلفة تكون مبدأ اللزوم لوازم مختلفة وبالجملة فهذا الدليل لا ينبغي ان تصغى اليه الآذان او تشهده الاذهان فالصحيح ان يقال لو لم يستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات لصح الانفكاك بين اللازم والملزوم فان معنى اختلاف اللوازم ان يكون لازم الشيء لا يكون لازم الشيء آخر فاذا وجد اختلاف اللوازم لا بد ان يوجد اختلاف الملزومات فانه لو اتحد الملزوم لا يعرضه الا لازم واحد فيلزم الانفكاك بين اللازم الآخر وملزومه وهو بين في صورة اللزوم واما الثانية فوجهها انه قد يكون اللازم اعم من الملزوم كالحرارة اللازمة للشمس والحركة والنار فانها مختلفة بالماهية مع اتحاد لازمها واورد عليه ان الحرارة الحاصلة من الشمس غير الحرارة الحاصلة من النار وقس عليه فاين اتحاد اللازم وجوابه انا نتكلم في مطلق الحرارة من حيث انه مطلق فانه لازم واحد للملزومات المختلفة واما الثالثة فلما ذكرنا آنفا من كون اللازم اعم فلا يلزم من اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات واما الرابعة فلما ذكرنا في تحقيق الاولى فانه لو جاز اتحاد الملزومات مع اختلاف اللوازم للزم الانفكاك بين اللازم والملزوم وانتقضت القاعدة الاولى فاحفظ هذا التحقيق **قال** في المنهية ايضا لانا نقول الخ جواب للمعارضة المذكورة وتحريره ان اللوازم المختلفة في الوجودين ليست مستندة الى الوجود الخارجي والذهني المصدريين حتى يلزم اختلافهما نوعا بل هي مستندة الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بالوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية هذا وقد اضطربت كلمات الناظرين في هذا المبحث في ان مراد السيد المحقق من الوجود الذي يستند اليه اللوازم المختلفة ههنا ما ذا فمنهم من قال ان المراد به الامر المنضم مع الماهية وعليه يسلك الفاضل المحشي[٣] ويجيء ما يرد عليه ومنهم من زعم ان المراد به الحصة على ما هو مذهبه واورد عليه بان الواجب تعالى واحد فلا يمكن استناد اللوازم المختلفة اليه واجاب عنه الفاضل الكرماني[٤] بان استناد الامور المختلفة الى الامر الواحد انما لا يجوز اذا لم تكن هناك جهة متكثرة والا فيجوز ان تعتبر مع الواجب اعتبارات مختلفة بها يستند اليه اللوازم المختلفة والقول بان مقتضى اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات حقيقة لا اعتبارا مما لا دليل عليه ورده الفاضل المحشي بما رده وستطلع على ما له وما عليه عن قريب ومنهم من قال ان هذا الجواب مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بان الوجود نفس حقيقة كل شيء فهو مشترك لفظي بين الحقائق المتخالفة وفيه ان صاحب هذا القول يدعي ان وجود كل موجود نفس حقيقته فاذا كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن حقيقة واحدة فالوجود الخاص الخارجي والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اليه اللوازم المتخالفة الدالة على اختلاف الملزومات ان لم تكن حقيقة الوجود الخارجي والذهني حقيقة واحدة بناء على مذهب الصدر الشيرازي[٥] من انقلاب الحقيقة باختلاف الوجود او بناء على القول بحصول الاشياء باشباحها فتخالفه هذين الوجهين

١ه اي مولانا نصير الدين الطوسي، منه مد ظله

٢ه المراد به المحقق عز الدولة سعد بن منصور ابن كمونة الاسرائيلي، منه عم فيضه

٦٣

٣ه المراد به المولوي محمد عبد الحكيم، منه مد ظله

٤ه المراد بالكرماني ...، منه مد ظله

٥ه اي مولانا صدر الدين الشيرازي، منه مد ظله

عند الجمهور تستشهد بسنخا فتدبر فقال بحر العلوم نور الله مرقده ثم انه اخترع بعض المتاخرين مذهبا وزعموا انه مذهب المشائين وهو ان الوجود
المشترك هو المصدري واشتراكه بين الافراد التي لفته بالحقيقة وكل وجود متشخص بنفسه بصير المبهمات متشخصة به لقيامه بها قياما انضماميا
وتارة يقولون قيامه اتحاديا كقيام الجنس بالفصل فان بني جواب المحشي على هذا الراي فله نوع توجه انتهى وفيه ان السيد المحقق قد صرح ان الوجود
المشترك وان كان يظن في بادي الراي انه المصدري لكنه في الحقيقة هو الوجود الخاص فهو ليس بمعرض عن كون المشترك هو الوجود المصدري
قوله الظاهر انه اراد به الخ قال في المنهية في الوجود مذاهب احدها ان الوجود عبارة عن الواجب تعالى وثانيها انه عبارة عن حقيقة الشئ
وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد المحشي في الجواب المذكور في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر
انه اراد الخ انتهت قوله فيها في الوجود مذاهب يختلفوا في الوجود في مواضع في بداهته ونظريته وفي اشتراكه بين الموجودات وعدم اشتراكه
وفي عينيته للموجودات وزيادته عليها وكتب الكلام مشحونة بذكر هذه الاختلافات والتحقيق على ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف
ان الاختلاف الاول لفظي حيث قال الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى المصدري والقائل بكسبيته وبامتناعه اراد به
منشأ الانتزاع وهو الوجود الحقيقي انتهى واما الاختلافات الباقية فالذي يظهر بالنظر الدقيق هو انها في الوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية وقد مر
تفصيله فيما افاد كمال المدققين في حواشيه عند كلام السيد المحقق المذكور فعلى هذا يكون النزاع في اشتراك الوجود في الماهيات واختصاصه
وكذا في زيادة الوجود وعينيته مع الماهيات كلها يرجع الى النزاع اللفظي فان القائل باشتراك الوجود هو القائل بالمعنى الانتزاعي
المصدري دون من يقول بعينيته مع الماهيات وكذا حال القائل بزيادته انتهى ما لخصت فهمه قوله فيها عبارة عن الواجب هذا هو مذهب
الاشراقيين وتبعهم السيد المحقق وحقق ان ما به موجودية جميع الاشياء هو الواجب واليه تنتسب الموجودات كلها فالواجب موجود بالذات والممكنات
موجودة بوجوده كما يقال الماء مشمس وفرع عليه في حواشي حاشية التهذيب الجلالية عينية علم الواجب الاجمالي بذاته تعالى حيث
قال ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه بهذه الجهة
معدوم فالجهة التي بحسبها يتعلق العلم انما هي الاولى وهي راجعة اليه تعالى فان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب فعلمه تعالى بالممكنات
منطوي في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنها مثقال ذرة انتهى والتحقيق ان ما اختاره من كون الوجود الحقيقي عين الواجب باطل فانه لا يخلو
اما ان يكون ذات الواجب مصداق الوجود او انتساب الممكن اليه وكلامه في حواشي شرح المواقف قد يشعر بالاول وقد يشعر بالثاني
وكلاهما باطلان اما ان كون ذات الواجب بعينها وجودا خاصا وما به الموجودية لجميع الاشياء باطل فلان ذات الواجب اما ان يكفي
في موجودية جميع الاشياء ويصح حكاية الموجودية للممكن عنها او لا يكفي فعلى الاول يلزم وجوب الممكن اي ممكن كان لان مصداق الموجودية
لما كان نفس الذات الواجبة بلا احتياج امر آخر وجب كون الممكن موجودا وهذا خلف وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى شرط زائد بحيث
لو لم يوجد ذلك الشرط لم يوجد الممكن مع وجود الواجب في الحالين وح فلم يكن ذات الواجب مصداقا للوجود بل الشرط الزائد واما استدلاله
على مذهبه في منهيات حواشي الحاشية الجلالية بانه لو كان وجود الممكن قائما به فاما ان يكون اتصافه انضماميا او انتزاعيا
فعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وجود ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على ان يوجد المنضم اليه في ظرف الاتصاف
ثم يوجد فيه الصفة وعلى الثاني لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود حقيقة فننقل الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى الواجب
ففيه تامل لما قيل ان لنا ان نختار شق الانضمام ونقول يجوز ان يكون انضمام الوجود الى الممكن كانضمام الفصل مع الجنس فلا يلزم الوجود

له اي مولانا عبد العلي قدس سره منه عم فيضه
الظاهر انه اراد به الامر المنضم منه عم فيضه غلام يحيى رح
له اي مولانا كمال الدين سح منه عم فيضه

٦٣

قبل الوجود ثانی النحو من الانضمام یرجع الی الجزئیة فیلزم ان یکون الوجود جزء من الممکن و لم یقل به احد فهذا الاحتمال خارج عن المبحث بل الامر

لا یلزم من ابطال شقی القیام الانضمامی و الانتزاعی ثبوت المدعی و هو کون الوجود عین الواجب لبقاء شق العینیة التی ذهب الیها الاشعری

فانه قال وجود کل حقیقة عینها فلا بد من ابطاله حتی یتم الدلیل و اما ان کون انتساب الممکن الی الواجب تعالی هو الوجود باطل فلان هذا الانتساب

اما ان یکون صفة للممکن کما هو الظاهر او صفة للواجب علی الاول فاما انتزاعی او انضمامی و قد ابطلهما و علی الثانی فلا یخلو اما ان یکون انضمامیا

او انتزاعیا فان کان انضمامیا فوجود کل ممکن انتساب خاص له بالواجب قائم بالباری تعالی و صفات الواجب کلها قدیمة فیلزم قدم الممکنات

باسرها و ان کان انتزاعیا فیجری الکلام فی المنشأ فافهم قوله فیها و ثانیها آه هذا مذهب الشیخ الاشعری و من تبعه و الدلائل المورودة لابطاله

فی الکتب الکلامیة کلها مخدوشة و یرد علیه ان عینیة الوجود تستلزم الوجوب فان الماهیة لما کانت عین الوجود صارت بنفسها مصداق

الوجود من دون احتیاج الی امر آخر و کل ما هو کذلک فهو واجب و یجاب عنه بان العینیة لا تستلزم الوجوب فان الوجود اذا کان عینها فبطلان

الماهیة هو بطلان الوجود فالوجود مفتقر فی تقرره فی الواقع الی الجاعل و کذا الماهیة فلا وجوب قوله فیها و ثالثها آه هذا القول لیس ثلثة

مذاهب الاول مذهب الحکماء المشائین و هو ان الوجود عین الذات فی الواجب و فی الممکنات زائد علیها منضم معها فهو مشترک معنوی بین الممکنات

فقط و الثانی مذهب المتکلمین القائلین بان الوجود مطلقا سواء کان وجود الممکن او وجود الواجب زائد فعندهم الوجود مشترک معنوی بین الکل

و الثالث مذهب زین الدین و اتباعه و هو ان الوجود مشترک لفظی بین الواجب و الممکن و مشترک معنوی بین الممکنات و هذا الاخیر سخیف جدا

فانظر ما ذا تری قوله فلوازم الوجود الذهنی آه حاصله ان المراد بالوجود الذی سند السید المحقق اللوازم المختلفة الیه هو الامر المنضم مع الماهیة

و ظاهر ان المنضم مع الوجود الخارجی غیر المنضم مع الوجود الذهنی فلوازم الوجود الخارجی مستندة الی ما هو منضم مع الماهیات فی الخارج

و لوازم الوجود الذهنی مستندة الی ما هو منضم معها فی الذهن و هما ای الامران المنضمان مختلفان بالماهیة فصح استلزام اختلاف اللوازم اختلاف

الملزومات مع عدم اختلاف الوجودین المصدریین لعدم استناد اللوازم المختلفة الیهما و یرد علیه انما یصح لو کانت الوجودات عبارة عن الامور المنضمة مع الماهیات

و کانت حقائق متخالفة متکثرة و هذا انما یکون بان یکون اشتراک الوجود بینها اشتراکا لفظیا کما نقله المحشی سابقا عن المشائین فانه یمکن استناد اللوازم المختلفة الی

تلک الوجودات المختلفة و قد عرفت انه لیس کذلک فان القائلین بانها حقائق مختلفة بالاشتراک اللفظی قائلون بانها عبارة عن نفس

الحقائق لا انها عبارة عن الامور المنضمة و القائلون بکونها عبارة عن الامور المنضمة قائلون بالاشتراک المعنوی فلا تنفع ارادة الامر المنضم

ههنا شیئا و قد تنبه علیه المحشی ههنا فقال مستدرکا لکنه الخ و اما ما اورده بعض الافاضل علی تقریر المحشی بقوله اقول فیه انا اذا تصورنا شیئا

و وجوده الخارجی منضم معه فیحصل ذلک الشیء فی الذهن مع وجوده الخارجی بناء علی حصول الاشیاء بانفسها کما هو المتقرر عندهم

فاذا کان الوجود منضما مع الشیء فی الذهن فهو بعینه الوجود الذهنی فیلزم الاتحاد بین الوجودین بحسب الذات فیعود الاشکال و من ههنا

یبطل ما قیل من انه لو هی جواب المحشی علی هذا فله نوع توجیه انتهی بلفظه فغلط فاحش منه بناء علی زعمه فی مواضع متعددة من حاشیته

ان معنی حصول الاشیاء بانفسها حصول الشیء الخارجی من حیث تشخصه و وجوده الخارجیین فی الذهن و لهذا اعترض علی مذهب الطبیعیین

فی الابصار القائلین بحصول الصورة انطباعها فی الرطوبة الجلیدیة کما مر تفصیله بثلثة ایرادات الاول ان الحصول فی الحاسة انما یکون علی

سبیل الحلول و هو یقتضی الاحتیاج الی المحل بشهادة الوجدان و لا شک فی ان الهویة الشخصیة المذکورة من حیث انها هویة شخصیة موجودة

فی الخارج لا تفتقر الی الحاسة فلا یتصور حلول الهویة المذکورة فی القوة الحاسة و الثانی ان جماعة من الناس قد تبصر شخصا واحدا فی زمان واحد

٦٥

غلام یحیی رح

عبد النبی رح

فلو حصلت هويتها الشخصية في ذلك الزمان في اذهان مختلفة يلزم وجود شخص واحد في زمان واحد في المحال المتعددة والثالث انه لو حصل الشخص في الحاسة مع التشخص الخارجي يلزم ان يكون له تشخصان الخارجي والذهني وتعدد التشخص للشخص الواحد باطل فهذه الايرادات من قبيل بناء الفاسد على الفاسد اذ مذهب المشائين ليس ما زعمه ذلك الفاضل حتى ترد عليه الايرادات الثلثة المذكورة **قوله** لكنه لا يصح آه حاصله ان استناد اللوازم المختلفة الى الامور المنضمة مع الماهيات التي هي وجودات حقيقة لا يصح على المذهب المختار للحكماء المشائين من ان الوجود مشترك معنوي بينها بان يكون الوجود موضوعا للمعنى واحد وهو مبدأ الوجود ومابه الوجود ويكون هذه الامور افراده فذلك لان الامر المنضم الى الماهية على تقدير كونه مشتركا معنويا بينها يكون متحد النوع فلا يصح اسناد اختلاف اللوازم اليه بل انما يصح على الاشتراك اللفظي وهو باطل كما مر واقول الاستدراك ههنا لا معنى له فانه يوهم ان ههنا مذهبا آخر غير ما استدرك به وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بالامر المنضم قائلون بالاشتراك المعنوي **قوله** بناء على ما قال اي السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وحاصل كلامه فيها ان المعنى بالنظر الى المقصد الاول من المرصد الاول من الموقف الثاني من المواقف الموضوع لاثبات بداهة الوجود المصدري اشتراك الوجود المصدري معنى بين افراده التي هي حصصه او بين الوجودات بحسب الحمل الاشتقاقي في هذا المقصد الثاني لكن اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي لا يتصور حقيقة الا بحسب المنشأ الذي هو الوجود الحقيقي فيكون الاشتراك فيه حقيقة لا في المعنى الانتزاعي وايضا اشتراك المعنى المصدري بين الوجودات والموجودات ضروري غير قابل لان يجعل مسئلة من الفن بل لكونه اجلى مما لا يليق النزاع من هؤلاء العقلاء فيه فيكون الاشتراك وعدمه في الوجود الحقيقي حقيقة **قوله** بين الوجودات او الموجودات وجه الترديد ان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود المذكورة في المواقف بعضها تدل على اشتراك الوجود بين افراده الحصصية وبعضها تدل على اشتراكه بين افراده الموجودة ولولا ضيق المقام لذكرتها **قوله** اشتراكا على وجه الاجتماع هو عبارة عن امكان صدق الكلي على الافراد مجتمعة كما يصدق عليها منفردة والاشتراك المعنوي عبارة عن اشتراك المعنى بين افراده كالانسان بالنسبة الى افراده والاشتراك اللفظي عبارة عن اشتراك اللفظ في المعاني كالعين بالنسبة الى معانيه هكذا نقل عنه في المنهية **قوله** وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي اورد عليه احسن المحققين في حاشيته المتعلقة بحواشي شرح المواقف بان الوجود الحقيقي لم يتنقح بعد فارجاع المباحث اليه اغار لها بل الاليق في حق من يرجع المباحث ان يعين المبحث على ان كثيرا من دلائل المتخاصمين بل كلها لا ينطبق الا على المصدري انتهى وانت تعلم ان اختيار وقوع النزاع في الوجود المصدري البديهي الاشتراك ليس باولى من اختيار وقوعه في الوجود الحقيقي ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذين لا تمييز لهم في المباحث في الوجود الحقيقي قبل تنقيح المصداق **قوله** وما قيل القائل الفاضل السنديلي مجيبا عما اورده كمال المحققين بقوله ان الوجود بمعنى مابه الوجود اما عبارة عن الواجب فلا يصح استناد اختلاف اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عبارة عن الماهية نفسها وهي ايضا لا تصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فيهما ذهنا وخارجا واما عبارة عن الامر المنضم وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي كما هو المتقرر في مدارك الحكماء انتهى حيث قال انا مع اعترافي بقصور الباع اقول يمكن ان يقال انه اراد بالوجود مابه الوجود وهو الواجب واستناد الاشياء المختلفة الى الواحد انما لا يجوز اذا لم تعتبر معه جهات متعددة واما اذا اعتبرت فيجوز انتهى وهكذا ذكره الفاضل الكوفاموي **قوله** ليس بجيد فيه اشارة الى دفع الايراد **قوله** اذ بناء على هذا التصحيح آه حاصله انه لو كفى التغاير الاعتباري فيمكن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجودين اعتبارا انظر هل السيد المحقق عنه واجاب عنه جد جدي واستاذ استاذي نور الله مرقده بانه انما عرض عنه لان اللوازم انما هي مستندة في نفس الامر الى الوجود الحقيقي دون المصدري لا لان الجواب لا يتاتى الا به **قوله** بل الجيد اي الجيد من بعد والامر في الجواب كذا في المنهية

قوله بما هو الاكتفاء على المبنى عليه قال فى المنهية المراد بالامر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف فى دفع الاشكال انتهت قال رحمه

حصل آه اعلم ان فى كلام المصنف ثلثة احتمالات الاول ان يراد بالتجدد الحادث فقط وبالصفة الحصولى وهذا هو الذى اطلبه سابقا فى المنهية

واراده ههنا الطالة فى الحاشية والثانى ان يراد به الحصولى الحادث وهو الذى صدره سابقا بقوله ويمكن آه فاللام فى قوله ههناك ما هو

الا العلم الحصولى للعهد اى الحصولى الحادث لانه لا دخل فى الاكتسابات الا للعلم الحصولى الحادث على ما مر تقريره والثالث ان يراد به مطلق

الحصولى ويكون قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور صفة كاشفة وهو الذى ذكره بقوله كان المراد الخ بحمل البعدية على الذاتية على ما هو الصحيح

المقبول عند ارباب التصحيح وعلى هذا يكون كل من العبارات الثلث محمولا على فائدة جديدة وكل جديدة اولى من قديمة قوله وجه لعدول

المصنف الخ قال بعض الناظرين يعنى ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيص المقسم

بالحادث لابد من التخصيص بالحصولى ايضا لان الحادث اعم من الحصولى من وجه فيلزم تخصيص المقسم بالحصولى بعد تخصيصه بالحادث من

غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المصنف فلا حاجة الى تخصيصه بالحصولى اذ المتجدد بمعنى الحصولى الحادث ولا يخفى

ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد القسمة عند المصنف فى زعمه هو الحصولى الحادث كما اومانا اليه فى ما سبق انتهى اقول غرض

السيد المحقق ههنا ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيصه بالحادث لابد

ان يخصص بالحصولى ايضا فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة داعية اليه وعلى تقدير تخصيصه بالمتجدد الذى هو عبارة عن الحصولى

لا يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة فان العلم الحصولى القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق عند المحققين ومنهم المصنف فلا بد

ان يقيد المقسم بالحصولى المطلق ثم ان البداهة والنظرية لا يتصف بهما الا الحصولى الحادث فلا بد من تقييد الحصولى بالحادث عند التقسيم

الثانى قوله توجيه توضيحه انه كما ان البناء يعلم ما يبنيه ويصوره فى ذهنه قبل البناء ثم يعلمه بصورته التفصيلية بعد الفراغ عن بنائه كذلك

الواجب تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها وبعد وجودها ولكن فرق بين علم البناء قبل وجود البناء وبين علم الواجب قبل وجود الاشياء

فان فى الاول حجابا منافيا للكشف التام وفى الثانى انكشاف تام فالله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها علما تاما كما يعلم بعد وجودها

وهذا العلم السابق هو المسمى بالعلم الفعلى لانه مبدأ الفعل والخلق ومنشأ لجعل الاشياء فان الجاعل ما لم يعلم المجعول لا يصدر منه الجعل وهو ظاهر

والعلم الذى يكون بعد ايجاد الاشياء يسمى بالتفصيلى قال السيد المحقق فى حواشى حاشية التهذيب الجلالية اعلم ان للواجب علما اجماليا

وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالى فهو مبدأ للعلم التفصيلى وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقى وهو صفة الكمال وعين الذات واما العلم

التفصيلى فهو علم حضورى بالموجودات الخارجية والصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى اذا مهد لك هذا فنقول ان المصنف قد مثل العلم الحضورى

الذى يكفى فيه مجرد الحضور بعلم الواجب ولم يقيده بعلمه بنفسه كما قيد علم العقول به فعلم منه ان علم الواجب مطلقا علم حضورى سواء كان متعلقا بنفسه او بغيره

وقد تقرر فى مقره وسيأتى تقريره عن قريب ان العلم والمعلوم فى الحصولى متغايران بالاعتبار وفى الحضورى متحدان لا تغاير بينهما اصلا لكونه

عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم ح ثلث استحالات الاولى عدم علمه قبل وجود الممكنات لان علمه بها لما كان حضوريا ذو

عين الحاضر عند المدرك ولا حضور للممكنات قبل وجودها فلا يكون لعلمه بها قبل وجودها سبيل والثانية استكماله بالغير فلانه لا شك ان العلم

صفة كمال وعلى هذا التقدير يلزم استكماله بالممكنات لكون العلم عبارة عنها والاستكمال بالغير نقص فى ذاته والثالثة زيادة صفة العلم لانه لما كان

عبارة عن الممكن نفسه لكونه حضوريا والممكن زائد على الواجب فيلزم زيادة صفة العلم عليه مع انهم قائلون بعينية صفة العلم بل بعينية جميع الصفات له تعالى

قوله التفصيل بعين المتضايف فى جميع صفاته كيفية هذا التقرير لكلام الآن نقول بعين فى كلامه القائل التفسير مرتين مطلقا التفسير بل عن مرتين غير ضرورة وههنا يلزم مع ضرورة مستلزم عن فيه

قوله انه قد تقرر في مقره اي في فن الالهيات من الحكمة الباحث عن احوال ما لا يفتقر الى المادة مطلقا اي لا في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني كالاله تعالى

قوله علما فعليا يقابله العلم الانفعالي وهو الذي يكون بالتأثر عن الغير وهو ليس بعنفه كما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات تقسيم المعقولات الى ما يكون علة للوجود والاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان علما غريبا لم يسبقه احد الى مثله وايجاده ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهده ويسمى علما انفعاليا ويجب ان يكون تعقل الواجب من النحو الاول

قوله بنادي بعلى نداء الخ كيف لا فالبعرة تدل على البعير والاقدام تدل على المسير افلا يدل هذا النظام العجيب على علم اللطيف الخبير وهذا النداء لم يصل الى قعر صماخ الشيخ المقتول حيث زعم ان علمه تعالى ليس فعليا مقدما على الايجاد حيث قال في حكمة الاشراق بعد ما ابطل مذهب المشائين القائلين بانطواء علم الممكنات في علمه تعالى بذاته في زعمه وستذكره مع قدح فيه فالحق في العلم قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه ظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها او بمتعلقاتها انتهى ولما شعر بورود الايراد عليه بانه لو لم يعلم الواجب الاشياء قبل ايجاد العالم فكيف يصدر عنه هذا النظام الاكمل اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم لازم من عجب الترتيب الذي بين المجردات العقلية والنسب اللازمة واضوائها المنعكسة بعضها عن بعض انتهى ولعلي بهذا الكلام من اوله الى آخره مما يقشعر عنه جلود الذين يخشون ربهم وتقف به شعور الذين يخافون ربهم الم ينظر الى هذا النظام العجيب والترتيب الغريب البقول عاقل انه صدر من غير ان يعلمه موجده ومصوره ومبدعه وأما اعتذاره بان جودة النظام وحسن الترتيب انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان العقول المفارقة كثيرة ولها سلسلة طولية وعرضية فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها فمردود بما ذكره العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بانا لو سلمنا ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم لكنا نستفسر عن حال ذلك العالم انما السبب الباعث لنظام ذلك العالم فان جعل لكل نظام نظام آخر يلزم الدور او التسلسل فلا جرم ينتهي الى العناية الالهية والارادة الواجبية التي نفاها صاحب الاشراق هذا وسيجئ زيادة تحقيق لهذه المباحث

قوله ليس زائدا على ذاته الخ اقول النفي وارد على المقيد والقيد جميعا فالغرض انكار الزيادة مطلقا لا نفي التغاير والتمايز فقط وقد يقال انه اشارة الى دفع سوال يرد على الحكماء على قولهم صفات الواجب ومنها العلم عينه تعالى تقرير السوال ان الصفة عبارة عما يقوم بالشيء والعقل يشهد بالتغاير بين القائم والقوم به فهل سمعت احدا يقول ان صفة زيد عينه فاذا فكيف يكون صفات الواجب عينه تعالى ومن ثم قال بعضهم ان غرض الفلاسفة من هذا القول انكار صفات الواجب في صورة الاقرار وتحرير الدفع انه ليس غرضهم ان الصفة عين محض للواجب تعالى لا تغاير بينهما اصلا حتى يرد عليه ما يرد بل الغرض منه انه لا تمايز بين ذات الواجب وصفاته كتمايز زيد عن صفته فانه في نفسها مطلقة خالية عن جميع الصفات وكل صفة من صفاته امر زائد على ذاته ممتاز عنها ولا كذلك الواجب فانه لا يمكن خلو ذاته عن صفات الكمال في وقت من الاوقات فصفاته ليست ممتازة عنها بل هي متصفة بها في حد ذاتها وهذا هو معنى قول المتكلمين صفات الواجب ليست عينه ولا غيره فليس هذا سلب النقيضين كما يتوهم في بادي الراي بل المراد بهما بالغير الغير الاصطلاحي وهو ما يمكن الانفكاك عنه فصفات الواجب ليست غيره بهذا المعنى لعدم امكان الانفكاك عنها والا يلزم النقص المنافي للوجوب ولا عينه عينية محضة وظاهر ان العين والغير بالمعنى المذكور ليسا متناقضين حتى يلزم ارتفاع النقيضين هذا ولا يخفى عليك انه على هذا التقرير يرتفع النزاع بين الحكماء والمتكلمين ويكون مآل قول المتكلمين وقول الفلاسفة واحدا وليس كذلك فان المتكلمين يقولون ان صفات الواجب ممكنة صادرة عنه تعالى قديمة ازلية تتصف بها الذات من الازل والفلاسفة لا يقولون بصدورها عن الواجب بل هم قائلون بالعينية بمعنى ان ما يصدر عن الذات والصفة في غير الواجب فهو صادر عن نفس ذاته الحقة من دون احتياج الى امر آخر فهو بالحقيقة نفي لصفات الواجب الزائدة كما ذكره المحقق التفتازاني فتأمل فان المقام دقيق لا يفهم الا بنظر التحقيق قوله كما يشهد به قوله تعالى الخ

اقول هذا الاستشهاد في غاية اللطف واللطافة وموافق لما ذكره علماء التفسير اولو البصارة واستدلال الفلاسفة بهذه الآية على
تحسين علم الفلسفة في غاية الضعف والسخافة كيف وبعض مسائل الحكمة كاستحالة الخرق والالتيام في الافلاك العظام واستحالة اعادة
المعدوم المنجرة الى انكار الحشر مخالفة للنصوص الظاهرة فحق ان يقال في حقها من يؤت الحكمة فقد اوتي شرا كثيرا قوله اي بالامر المباين
قال في الحاشية اي الامر المنفصل المتمايز الوجود وانتهت قد يقال فيه سلوك على مسلك المتكلمين فان الذي لا يليق بشأن الواجب عندهم
انما هو الاستكمال بالمنفصل المتمايز الوجود واما الاستكمال بالصفات الزائدة فهو جائز عندهم بل واقع قال المحقق التفتازاني[1] في شرح
العقائد النسفية الاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفة وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذواتها
بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها وهو ذات الله تعالى ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به
غير منفصل عنه وليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء
لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته ولصعوبة هذا المقام ذهبت الفلاسفة والمعتزلة الى نفي صفات الله تعالى والكرامية الى نفي
قدمها انتهى وهذا صريح في استكمال الواجب بالصفات الزائدة الازلية ولا باس فيه لكن ينبغي السكوت عن اطلاق الاحتياج والاستكمال على الواجب
والفلاسفة لما رأوا ان استكمال الواجب بالممكن مطلقا نقص اضطروا الى القول بعينية الصفات له ونفي زيادتها عليها ولم يعلموا ان الصفة مطلقا
تقتضي زيادتها على الموصوف ويمكن ان يقال ليس غرض الفاضل المحشي من هذا التفسير تجويز الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة
به تعالى انما فسره بهذا بناء على انه على تقدير كون علم الواجب حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز في الوجود وهو الممكنات
وبالجملة هذا التفسير بيان للواقع لا احتراز قوله يستدعي العينية مع المعلوم اما عينية ذاتية واعتبارية كليهما كما هو مذهب المحشي المحقق واما عينية
ذاتية فقط مع التغاير الاعتباري كما ذكره المحقق الطوسي[2] في شرح الاشارات واياما كان مصداق المعلوم والعلم في العلم الحضوري يكون واحدا
ولما كان علم الواجب بما سوى ذاته من الاشياء حضوريا يلزم ان يكون علمه عين الاشياء فيلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات وههنا مخلص
سلك عليه احسن المحققين[3] وهو ان المعلوم بالذات في علم الواجب بذاته كان او بغيره انما هو ذاته فلا يلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات
ولا الاستحالتان الاخريان حيث قال في حواشيه لك ان تقول ان العلم الحضوري للباري سواء كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى
ذات الممكن عين ذاته وتحقيقه ان الباري بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها فالذات هي معلومة حقيقة وبالذات والممكنات
كلها بالعرض كما ان الوجود بالذات للواجب حقيقة وللممكنات بالعرض كذلك المعلوم بالذات ذاته تعالى والممكنات معلومة بواسطتها او
في العروض فالممكنات كما انها موجودات بالعرض وتخالف حكم وجودها بحكم وجود الباري كذلك الممكنات معلومة بالعرض وتخالف حكم
علمها بحكم علم الباري اذا تقرر هذا فنقول ان علم الواجب علم حضوري مطلقا سواء كان بالنظر الى الذات او بالنظر الى الممكن وهو معلوم بالذات
ذاته دون غيره بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة بسبب حضورها عنده فح لا يستكمل الواجب بغيره بل مستكمل بذاته ولا شناعة فيه ولا زيادة
صفة العلم فان الذات هي الحاضرة عنده وهي منشأ الانكشاف ولا يلزم عدم علمه قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما تنتفي بانتفاء المعلوم
بالذات دون العرض ولا تفرقة في هذا التحقيق بين العلم بمعنى الحاضر بالذات وبين العلم بمعنى منشأ الانكشاف كما فرق المحشي في تحقيقه
وجعل الحضوري بمعناه الاول دون الثاني بل كلاهما حضوري ولا يغاير كل واحد منهما لذاته تعالى انتهى كلامه واعترض عليه زبدة المحققين[4]
في حواشيه بوجهين الاول انه لا يصلح توجيها عن القائلين بحضورية علم الواجب بالممكنات كصاحب الاشراق وغيره وانهم صرحوا ان علمه معقولا

[1] اي مولانا سعد الدين التفتازاني رح ١٢ منه مدظله

[2] اي مولانا نصير الدين الطوسي رح ١٢ منه مدظله

[3] اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مدظله

[4] اي مولانا ولي الله رح ١٢ منه مدظله

نقصان

علما حضوريا

يستدعي العينية مع المعلوم

لكونه عبارة عن نفس المعلوم

قبل وجود الممكنات ١٢ غلام يحيى رح

عين معقولاته حال الايجاد بالاقبلية والثاني ان ذات الواجب مقدمة على الممكنات على تقدير القدم تقدما ذاتيا فليس في مرتبة ذاته شيء من الاشياء
وعلى تقدير الحدوث الزماني تقدما خارجيا فليس في مرتبة ذاته شيء في الخارج والواقع فلما كان مبدأ الانكشاف نفس ذاته فهو في حد ذاته عالم
بجميع الاشياء فيلزم معلومية الشيء وتعلق العلم به قبل وجوده وظاهر ان انكشاف الشيء وتعلق العلم قبل وجوده في الواقع باطل على تقدير
كون العلم حضوريا **اقول** وبالله التوفيق القائلون بكون علم الواجب بالممكنات حضوريا افترقوا فمنهم من انكر العلم الفعلي وزعم ان العلم الحضوري
عين الممكنات واليه ذهب صاحب الاشراق ومنهم من قال ان ذات الواجب مع وحدته مرآة لجميع الاشياء من الازل الى الابد واليه ذهب المتاخرون
وقد عرفت ان مذهب صاحب الاشراق في هذا الباب خال عن التحصيل لا يقبله العقل السليم فضلا عن صاحب الاشراق اذا عرفت هذا فنقول ان توجيه
ذلك المحقق مبني على مذهب المتاخرين المقبول عند المحققين فلا قدح لو لم يصلح تحقيقه توجيها لمذهب صاحب الاشراق فاندفع الايراد الاول واما الايراد
الثاني فهو مشترك الورود عليه وعلى مذهب المتاخرين المذكور فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان الممكنات وان كانت معدومة في حد ذات الواجب عن
الواقع لكنها منطوية الوجود في وجود الواجب وفي ذاته الواحدة كالصورة المتعلقة باشياء كثيرة مبدأ الانكشاف جميع الاشياء كما سيأتي
تحقيقه فلا مضايقة في تعلق علم الواجب بالاشياء قبل وجودها بهذا النمط وبعض الناظرين زاد نغمة في الطنبور فاورد على ذلك المحقق عفي اولا بالايراد
الاول المذكور سابقا وقد عرفت جوابه وثانيا بانه لا خفاء في ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه
فلا يلزم بحضور ذاته عند ذاته انكشاف الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة اصلا لا بالذات ولا بالعرض انتهى ولعله لم ينظر شرح السلم
لذلك المحقق فانه قد اجاب عنه بان ذات الواجب مع تباين الممكنات لها منشأ لانكشافها بارتباط خاصة بين الذات والممكنات فلا جرم يكفي حضور ذاته
عند ذاته لانكشافها ويكون الممكنات معلومة بالعرض وذاته تعالى معلومة بالذات علما بالذات فاستقم ولا تزل **قوله** بحدوث الزمان والزمانيات
هذا اقتداء بالسيد المحقق فانه قال في المنهية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب المحققين القائلين
بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه من ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم لان المعدوم الزماني حاضر عندهم
في زمان وغائب في زمان آخر فليس معدوما محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وفي زمانه وحاضر عنده تعالى
وان كان غائبا عندنا انتهت وتوضيحها ان استحالة عدم علم الباري تعالى قبل وجود المعلوم انما تلزم على تقدير حدوث الزمان والزمانيات
فانه على هذا يكون الاشياء الحادثة زمانا قبل وجوداتها معدومة محضة فلو كان علمه تعالى بها حضوريا والعلم والمعلوم متحدان فيه يلزم عدم علمه
قبل وجود الممكنات قطعا لانعدام المعلومات عن الواقع واما على القول بقدم العالم كما هو مذهب الحكماء فلا يلزم هذه الاستحالة فان العالم ح
لا يكون مسبوقا بالعدم صريحا في الواقع بل هو موجود معه تعالى فلا قبلية له على شيء من اجزائه وما يرى من التقدم والتاخر في اجزاء الزمان والزمانيات
فانما هو باضافة بعضها الى بعض واما بالقياس الى الواجب المتعالي عن شوب الزمان فكل الاشياء حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا لا قبلية هناك
ولا بعدية فهو يعلمها بذواتها في كل جزء من اجزاء الزمان فلا يلزم عدم علم الواجب اصلا ويرد عليه ما اورده بحر العلوم[1] رح من ان الايراد غير ساقط
على هذا الراي ايضا لان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة
فيكون العلم انفعاليا وقد يجاب عنه بان مراد السيد المحقق من القبلية القبلية الانفكاكية في الخارج دون القبلية بحسب مرتبة العقل فتخلف
علم الواجب عنه حين قدم الزمان باعتبار لحاظ العقل في المرتبة المتقدمة لا يضر وهو مردود بما ذكره ابي واستاذي[2] سراج المحققين في كشف المكتوم
على حاشية بحر العلوم بان المرتبة المتقدمة على حضور هذه الموجودات من المراتب الواقعية وان لم تكن القبلية في الخارج فخلوه تعالى عن العلم بها فيها

[1] اي مولانا عبد العلي بحر العلوم رح منه مد ظله
[2] اي مولانا الحاج محمد عبد الحليم قدس الله سره

يستلزم الجهل في ذاته وهو كما ترى قوله واستكماله بالغير هذه استحالة ثانية على تقدير كون علم الواجب بالممكنات حضوريا تقريره انه لو كان
علم الواجب بالممكنات حضوريا بان يكون الممكنات بانفسها مناشئ للانكشاف له تعالى للزم استكمال الواجب بالغير وهو الممكن لانه قد سبق ان العلم كمال
وهو على هذا التقدير عين الممكن وهو غير الواجب فيلزم استكماله بالغير قوله وزيادة صفة العلم عليه هذه استحالة ثالثة واردة على التقدير المذكور
تحريره انه لو كان علم الواجب بالغير حضوريا للزم زيادة العلم عليه لان العلم حينئذ يكون عين الممكنات وهي زائدة عليه تعالى مغايرة له قوله تادم لاساس
ما مهدناه فالاستحالة الاولى تهدم التمهيد الاول من ان النظام العجيب يشهد بان موجده علمه ولا شم اوجده والاستحالتان الاخريان تهدمان
لاساس التمهيد الثاني واما التمهيد الثالث فليس تمهيدا استقلالا بل هو موقوف عليه للاستحالة الثانية والذي يظهر لي هو ان الاحسن في تقرير
الاستحالة الثانية ان يقال لو كان علمه بالممكنات حضوريا وعين الممكنات فلا يخلو اما ان يستكمل ذات الواجب به او لا على الاول يبطل التمهيد
الثاني وعلى الثاني يبطل التمهيد الثالث قوله فتدبر افادني استاذي سراج المحققين نور الله مرقده لعله اشارة الى ما اورده بحر العلوم من
ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير امر واحد لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال بالغير والافتقار والا فاي استحالة فيها
فتدبر انتهى واجيب بان السيد المحقق انما عدهما ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير يستحيل في جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة
تستحيل في جنابه لكونه خلاف ما ثبت عندهم من عينية الصفات له تعالى واليه اشار رحمه الله تعالى بقوله فتدبر قوله حاصله آه محصوله
ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بدانستن وهو موقوف على تحقق المنتسبين والثاني مبدأ الانكشاف
كالصورة العلمية وغيره والثالث الحاضر عند المدرك والاول خارج عن المبحث لعدم كونه كمالا انما الكمال هو الثاني والثالث فالمعترض
زعم انهما متحدان في الواجب كما انهما متحدان في الممكن فاورد عليه ما اورد من الاستحالات المذكورة وليس كذلك فان المعنى الثاني عين الواجب
والثالث عين المعلوم وهو الممكن فالحاضر عند الواجب وان كان هو الممكن لكنه ليس علما ومبدأ للانكشاف له حتى يلزم الاستكمال بالغير وغيره
بل مبدأ الانكشاف هناك انما هو الذات الواجبة الواحدة فاندفع الاشكال بحذافيره وقال بعض الناظرين معترضا على الفاضل المحشي ان هذا الكلام يدل دلالة
صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات العلم الفعلي المقدم على الايجاد وكونه عينا للواجب
والقائلون بكون علم الواجب حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المقدم على الايجاد ويقولون سبق العلم على الايجاد غير ضروري فكيف يكون التحقيق
الذي ذكره الشارح جوابا من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب على ما تحقق عنده انتهى واقول اختلف الناظر وصحح ان العلم الفعلي
الواجبي المقدم على الايجاد الذي هو عين الواجب عند المحققين من المتاخرين ومنهم المحشي المحقق بل هو حضوري او واسطة بين الحصولي والحضوري فمنهم من قال انه
واسطة بينهما زعما منه انهم قد صرحوا ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان من كل وجه
وهذا العلم ليس فيه اتحاد بين العلم الذي هو الواجب وبين المعلوم الذي هو ذات الممكن اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا عند المحققين فكيف يقال انه
عين احدهما وصحح فالتقسيم الضابط ان يقال العلم اما حضوري ان كان حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف او حصولي ان كان بحصول
الصورة عنده او ذاتي ان كان عين ذات العالم واليه يشير كلام المحشي المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية من ان العلم الاجمالي
مبدأ للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم التحقيقي وصفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو العلم الحضوري
بالموجودات الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى ملخصا فانه يدل على ان العلم الاجمالي الذي هو عين الذات ليس حضوريا ولا حصوليا
والذي يظهر لي بالنظر الدقيق هو ان القول بان العلم الاجمالي الفعلي حضوري ايضا هو التحقيق وهو المطابق لكلامهم بالنظر الدقيق فانهم يعرفون

الحضوري بما يكون عين الصورة الخارجية وهذا صادق على العلم الاجمالي وتوجيه تقسيم العلم الى الحضوري والحصولي فحسب ودعوى انحصاره
فيهما ويشهده كلام السيد المحقق والفاضل المحشي في بحث البعدية حيث لم يخرجا من التجدد الا الحضوري والحصولي الحادث او الحضوري
والحصولي المطلق على اختلاف الرائين ولم يلتفتا الى اخراج علم الواجب فلو كان علم الواجب الاجمالي واسطة بينهما لكان يجب عليهما
اخراجه ايضا لا يقال لعلهما انما تركاه احالة على الفطرة الوقادة لانا نقول الاعتماد على الفطرة في امثال هذه المباحث مما لا ينبغي ان يرتكبه
العقلاء وقد تقرر في مقره ان السكوت في معرض البيان بيان فان اختلج في صدرك انه لو كان علم الواجب الاجمالي حضوريا لما صح
قولهم العلم والمعلوم متحدان في الحضوري من كل وجه لتغاير الواجب والممكن فازحه بما ذكره احسن المحققين بان مرادهم من المعلوم في قولهم
العلم والمعلوم متحدان بالذات ليس الا المعلوم بالذات اذ لا اتحاد بين العلم والمعلوم بالعرض في شيء من الصور والمعلوم بالذات في علم الواجب هو نفس ذاته
من حيث هي هي فالعلم والمعلوم بالذات متحدان كما هو شان الحضوري ولو سلمنا ان العلم والمعلوم فيه ليسا بمتحدين فنقول الحضوري على قسمين احدهما
ما يكون بحضور المعلوم عند العالم وهو بهذا المعنى متعارف بين الكافة وهو المراد في قولهم العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات والاعتبار وثانيهما ما يكون المعلوم حاضرا
عند العالم من حيث كونه منطويا فيه ومعلولا له وهو العلم الاجمالي الفعلي فان الممكنات قبل وجودها وان لم تكن موجودة حاضرة عنده تعالى
الا انها منطوية الوجود في ذاته فيكفي هذا القدر من الحضور للعلم الحضوري بالجملة فالحكم باتحاد العلم والمعلوم انما هو في الحضوري الاول واما
في الحضوري بالمعنى الثاني فلا وصح تقسيم الحضوري ان يقال الحضور فيه اما ان يكون بالعينية كعلم النفس بنفسها واما ان يكون بالانضمام
الانضمامي كعلم النفس بصفاتها الانضمامية واما ان يكون بالانطواء الشمولي كعلم الواجب بالممكنات قبل وجودها فظهر من هذا التفصيل
ان مذهب كون علم الواجب بالممكنات حضوريا ليس مختصا بصاحب الاشراق القائل بانتفاء العلم الفعلي بل هو يشمل المذهبين احدهما
مذهب صاحب الاشراق وثانيهما مذهب المتاخرين من الحكماء المشائين وعلم الواجب بالممكنات عند كل من الفريقين حضوري
والفرق بينهما ان صاحب الاشراق ناف للعلم الفعلي المقدم على الايجاد فعنده علم الواجب بالممكنات عينها وهي حاضرة عنده تعالى
بعد وجودها والمشاؤن قائلون بالعلم الاجمالي المقدم والعلم عندهم نفس ذات الواجب لا عين الممكنات اذا عرفت هذا كله فاعلم ان ايراد
السيد المحقق بقوله لا يخفى آه ليس مبنيا على مذهب صاحب الاشراق كما زعمه هذا الناظر حتى يقال ان قوله والتحقيق تحقيق من عند نفسه
وليس جوابا للايراد المذكور لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله بناء على ان صاحب الاشراق ليس قائلا بالعلم الفعلي وهذا التحقيق
مبني على العلم الفعلي بل هو مبني على مذهب الجمهور من ان علم الواجب علم اجمالي قبل وجود الممكنات وحاصله على ما مر انه لو كان
علم الواجب بغيره حضوريا للزم استكماله بالغير وهو الممكن لكونه علما له الخ وحاصل الجواب ان ههنا اشتباها بين العلم بمعنى مبدأ
الانكشاف وبين العلم بمعنى الحاضر عند المدرك فهما وان كانا حضوريين متحدين وجودا في الممكنات لكنهما مختلفان في الواجب فمبدأ
الانكشاف هو ذاته وهو العلم حقيقة وكمال له والحاضر عند المدرك هو الممكن والعلم ههنا انما هو المعنى الاول لا الثاني حتى يلزم ما لزم وههنا
ظهر ان ما ذكره المورد ههنا في غاية الوهن والسخافة وما ذكره الفاضل المحشي في غاية الجودة واللطافة قوله الا بعد تحقق المنتسبين
قال ابي وسندي واستاذي علما سراج المحققين نور الله مرقده منه يفهم ان العلم بهذا المعنى ليس عينا للعالم لانه يتحقق بعد تحقق المنتسبين
ومنهما العالم فكيف يكون عينه وكذا هو يتحقق بعد المعلوم اذ هو من المنتسبين فكيف يكون مقدما على المعلوم قوله لا يصلح للعينية آه
اقول ذكر قبله امرين احدهما انه لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين وثانيهما انه انتزاعي والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي والاول

منه مدظله

يصلح دليلا لعدم عينيته مع المعلوم وعدم عينيته مع العالم كليهما واما الثاني فلا يصلح دليلا الا للثاني كما لا يخفى **قوله** فادعاء ما تقدم
الى العلم بهذا المعنى المصدري والضمير المجرور في قوله عينيته ايضا راجع اليه **قوله** لا ينبغي لاحد هذا ابلغ من لا يجوز ونحوه فلذلك اختار هذا على ذلك
قوله هذا ما الاخير اي العلم بمعنى ما به الانكشاف والعلم بمعنى الحاضر عند المدرك **قوله** وان كان الواو وصلية **قوله** حضوريا قال البعض الناظر
صرح آنفا بان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه الشارح في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم
الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث حضوريا واخراج الثاني
من الحصولي والحضوري انتهى **اقول** قد عرفت محققا ان العلم الاجمالي ايضا حضوري فلا غبار على قول الفاضل المحشي وان كان كلامهما مختلفا
واما قوله وقد صرح آنفا الخ وحاصله انه قد صرح المحشي في تقرير الاعتراض ان العلم الحضوري عبارة عن الحاضر عند المدرك فكيف يكون العلم الاجمالي
حضوريا اذ ليس فيه حضور عند المدرك فغير وارد بوجهين الاول انه انما فسر الحضوري بما فسر في تقرير الاعتراض لكونه مبنيا عليه بسبب قطع
الاشتباه لا لانه لا حضوري سواه والثاني ان المراد بالحضور في ذلك الكلام اعم من ان يكون بنفسه او بالطواية في غيره فلا منافاة بين كلاميه
فتامل واما قوله مع ان الخ وحاصله ان القول بكون العلم بمعنى ما به الانكشاف كالعلم الاجمالي ايضا حضوريا كما صدر عن المحشي مخالف لما اشار
اليه الشارح في مواضع من حواشيه المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وغيرها من كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا فمدفوع بان تخصيص
المحشي المحقق المعنى الثالث بكونه حضوريا في حواشيه المذكورة ليس للتخصيص بل للتوضيح ورفع الابهام سلمنا انه للتخصيص لكنا نقول ليس الغرض
منه انحصار الحضورية عن الاجمالي في الواقع بل انما وقع التخصيص تفهيما للعوام فانهم لا يفهمون من العلم الا الحصولي والحضوري المتعارف
ولا تصل عقولهم الى العلم الفعلي فاحفظ ولا تزل كما زلت اقدام الاعلام واجعل هذه المباحث في مسالك نظائرها المذكورة في هذه الحواشي
فانها مختصة بي لا تجدها من غيري وذلك من فضل العليم العلام **قوله** تحققا فيه اي وجودا في الواجب تعالى **قوله** هو الثاني اي مبدأ الانكشاف
فذاته تعالى بنفسها مبدأ الانكشاف تمام العالم **قوله** هو الثالث اي الحاضر عند المدرك فان الحاضر عنده ليس الا الممكن **قوله** وهما وان كانا
متحدين في الممكنات لان كل ما هو حاضر عند المدرك فهو مبدأ الانكشاف لا غير ولهذا لم يحتج النفس في علم ذاتها وصفاتها الانضمامية الى
تحصيل صورة اخرى لكونها حاضرة عندها قال ابن مسكويه في كتاب تهذيب الاخلاق ثم اذا علم النفس انها قد ادركت معقولاتها فليس تعلم هذا العلم
من علم آخر فانها لو علمت هذا العلم من علم آخر لاحتاجت في ذلك العلم ايضا الى آخر ويذهب بلا نهاية فاذن علمها بانها علمت ليس ماخوذ
من علم آخر البتة بل هو من ذاتها وجوهرها اعني العقل وليست تحتاج في ادراك ذاتها الى شيء آخر غير ذاتها ولهذا قيل العاقل والعقل والمعقول
شيء واحد لا غيرية فيه انتهى **قوله** فمتغايران في الواجب فالحاضر انما هو الممكن ومنشأ الانكشاف انما هو ذاته **قوله** فعينية احدهما وهو الحاضر عند
المدرك **قوله** لا يستوجب عينية الآخر وهو مبدأ الانكشاف الذي هو كمال له حتى تلزم الاستحالات المذكورة **قوله** فافهم اشارة الى الكمالات
التي ذكرناها **قوله** اذ كل ما يصدق عليه الخ حاصله ان كل ما يكون مصداقا للحاضر عند المدرك حضورا ذاتيا اي بلا واسطة في الممكنات فهو
لا محالة يكون منشأ للانكشاف سواء كان منشأ الانكشاف نفسه عند مدركه كالنفس الحاضرة عند ذاتها او غيره كالصورة العلمية الحاضرة عند النفس
فانها منشأ لانكشاف ما هي صورة له **قوله** بالذات اقول الظاهر انه متعلق بالحاضر واحترز به عن المعلوم بالعرض الموجود في الخارج فان حضوره
بالعرض بواسطة في العروض ويمكن ان يتعلق بالمدرك ويحترز به عن الآلات الجسدانية فانها ايضا قد تسمى مدركة لكن لا بالذات بل بالعرض فتامل
قوله كالصورة العلمية والحالة الادراكية **اقول** مبدأ الانكشاف حقيقة عند السيد المحقق ليس الا الحالة الادراكية لا الصورة العلمية

غيره الامر بالعكس فالاولى ايراد او بمكان الواو ليكون كل منهما مثالا لما ينكشف به شئ على حدة على مذهب مذهب قوله
من الصفات النفسانية الانضمامية قال في المنهية الصفات النفسانية هي ان تكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف
وهي واجبة الثبوت للنفس هذا مقرر عندهم انتهت واعترض عليه بعض الناظرين بان الحالة الادراكية وكذا الصورة العلمية ليست
صفة انتزاعية بل انضمامية فيلزم على تفسير المحشي ان لا تكون من الصفات النفسانية ولو سلمنا انها انتزاعية فنقول انها
ليست منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان العقل الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس واقول اولا
ليس المراد بالانتزاع ههنا معناه المتعارف المقابل للانضمام بل المعنى الاعم فانه قد يستعمل الانتزاع للمعنى العام ايضا ويشهده
توصيف الصفات النفسانية بالانضمامية فاندفع الايراد الاول ومعنى كونها ماخوذة من نفس ذات الموصوف اخذها منه من حيث
انه موصوف بها فان الحيثيات معتبرة في التعريفات وان لم تذكر فاندفع الايراد الثاني قوله بخلاف الواجب الخ يريد
دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقييد المحشي المحقق بالممكنات في قوله واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات مما لا وجه له فانهما
متحدان في الواجب ايضا في علمه بذاته وحاصل الدفع انه ليس المراد بالعينية ههنا العينية في الجملة بل العينية الكلية وما هي
الا في علم الممكنات فان في علم الواجب وان كانا يتحدان في بعض المواضع لكنهما ليسا بمتحدين مطلقا فان من الحاضر عنده الممكنات
وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها قوله فان من الحاضر عنده الممكنات آه اورد عليه بعض الناظرين بوجهين الاول
ان المحشي قد اعترف آنفا بان العلم بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري ومتحقق في الواجب وعين المعلوم حيث قال واما الاخير آه
واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بكون الممكنات الحاضرة ليست
منشأ الانكشاف والثاني ان هذا القول مناف لما قال الشارح في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب عين ما وجد في الخارج
اقول المراد من عدم كونها منشأ للانكشاف مع حضورها عدم كونها منشأ في العلم الاجمالي فان منشأ الانكشاف فيه هو ذاته تعالى
فلا ينافي هذا القول قوله السابق ولا قول المحشي المحقق فان مقتضاهما ليس الا كون الممكنات مناشي للانكشاف في العلم التفصيلي فان قلت العلم
الاجمالي عبارة عن الفعلي المتقدم على وجود الممكنات فلا حضور لها هناك حتى يقال انها منشأ للانكشاف او ليست كذلك قلت الحضور الظلي
موجود ههناك فيكفي هذا القدر للتمثيل مع اخراج مادة الافتراق ولو بني الكلام على مذهب صاحب حكمة الاشراق لكفى ايضا فان الممكنات عنده
تكون حاضرة عند الواجب ومنشأ الانكشاف انما هو الاضافة النورية بينه وبينها كما سياتي تحقيقه قوله كما في علمه تعالى بذاته فان الحاضر عند المدرك
فيه انما هو ذاته وهي منشأ الانكشاف ايضا وكذلك علمه التفصيلي بالممكنات فان الممكنات بنفسها حاضرة عنده تعالى وهي بنفسها منشأ
الانكشاف ايضا كما يفصح عنه عبارة السيد المحقق في تصانيفه قوله كما ظن الظان هو المعترض قال واما الثالث الخ يعني المعنى
الثالث من المعاني الثلثة المذكورة وهو الحاضر عند المدرك عين المعلوم بالذات في العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وصفاتها
الانضمامية فان الحاضر عند المدرك هو النفس وصفاتها وهي المناشي للانكشاف وفي العلم الحصولي يكون غيره بالاعتبار
فان علم زيد الذي هو الصورة العلمية المكتنفة بالتشخصات الذهنية غير المعلوم بالذات الذي هو الماهية الكلية من حيث
هي هي غيرية اعتبارية وهذا الفرق بين الحصولي والحضوري انما هو على تحقيق السيد المحقق وغيره من ان العلم والمعلوم في الحضوري
متحدان من كل الوجوه وفي الحصولي متغايران اعتبارا واما على القول بالتغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اعتبارا ايضا

لما سنبين ان المعنى الثالث غير المعنى الثاني غيرية اعتبارية وسيأتي تحقيق الحق في هذا الباب قوله واما الثاني اه اعني
المعنى الثاني من المعاني الثلثة المذكورة وهو منشأ الانكشاف فقد يكون غير المعلوم فيما هي في العلم الحضوري كما يكون غيره في الحصولي
كعلمه تعالى بغيره فان المعلوم هو الممكن والعلم هو الواجب وبينهما تغاير حقيقة وقد يكون عينه كعلمنا بانفسنا وفي العلم الحصولي يكون غيره
البتة وهذا انما يستقيم اذا جعل معلوم علم الله تعالى هو الممكن واما اذا جعل معلومه بالذات هو نفس ذاته كما مر تحقيقه فلا يتحقق مادة الافتراق
كما لا يخفى ثم لا يخفى على من له ادنى مسكة ان كلام الفاضل المحشي ههنا صريح في ان علمه تعالى بغيره الاجمالي حضوري وهذا موافق لما
حققناه سابقا فالنظر الى من يسلك غير سبيل السداد ولا يفهم ما هو المراد قوله وما هو عين المعلوم الخ الحاصل ان المعاني الثلثة المذكورة
وان كانت كلها متحققة في ذات الواجب لكن الاول منها خارج عن البحث ليس عين العلم ولا عين المعلوم اذ لا يتحقق به كمال اصلا وما هو
عين الواجب هو المعنى الثاني اي مبدأ الانكشاف فذاته بنفسها مبدأ الانكشاف من دون احتياج الى امر آخر فهو كالمرآة تنتقش فيها الصور
الكثيرة لكنه فرق بينهما وهو ان المرآة تنطبع فيها اشباح المحسوسات وذاته العليا لا تنتقش فيها اصلا ولا يلزم الاحتياج اليه بل ذاته بذاتها
كافية للانكشاف وما هو عين المعلوم هو المعنى الثالث اي الحاضر عند المدرك فان الحاضر عند المدرك ليس الا الممكنات على ما هو المشهور فلا يلزم شيء
من الاستحالات الثلث المذكورة من عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات واستكماله بالغير وكون العلم زائدا عليه فان لزومها انما كان بسبب
وقوع الاشتباه فبارتفاعه ارتفع قوله دفع لاستبعاد العينية الخ يعني ان قول السيد المحقق وهو مبدأ الانكشاف جميع الاشياء دفع لاستبعاد
العينية اي عينية المعنى الثاني للعلم مع ذات الواجب فان العقل يستبعده ويقول كيف يكون ذاته الواحدة منشأ للانكشاف ولو كان
كذلك لزم كون الاشياء معلومة قبل وجودها بوجود العلم وهو الذات مع ان المعلومية فرع الموجودية فان قلت قد يتصور النفس ما لا وجود له
في الخارج كالعنقاء وكذا البناء يتصور صورة البناء اولا قبل وجود البناء فلو كانت المعلومية فرعا للموجودية لما تحقق هذا النحو من العلم
قلت المعلومية تقتضي الوجود ولو في بعض الاذهان لا الوجود الخارجي بعينه فصورة ما لا وجود له في الخارج وان لم تكن موجودة في الخارج
لكنها موجودة في الاذهان العالية ولا اقل من ان تكون موجودة في علم الواجب فمن هناك تفاض تلك الصورة على النفس فيحصل لها العلم بها
ولا كذلك علم الواجب بالممكنات المعدومة فانه ليس فوقه مبدأ يفاض منه ذلك العلم عليه فكيف يمكن علمه بالممكنات مع عدمها فان قلت الممكنات
وان كانت معدومة في الواقع لكنها منطوية الوجود في ذات الواجب فهذا القدر من الانطواء يكفي لعلمه كما حققه السيد المحقق في تعليقاته
وتشييد اركانه احسن المحققين[1] في تاليفاته قلت فح يستفسر عن معنى الانطواء فان اريد به كون الواجب علة فذلك لا يكفي لكونه علما
وان اختير ان للممكنات نحوا آخر من الوجود شبيه بالوجود الذهني في ذات الواجب فيرجع ذلك القول الى القول بارتسام الصور في ذاته تعالى
وهو باطل لوجوه سيأتي ذكرها وان اريد به ما هو مذهب الصوفية كما يشهد له كلام السيد المحقق في حواشيه المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية
من انه ليس في عالم الكون الا ذات واحدة مسماة بواجب الوجود وهي تتطور بتطورات مختلفة فالمتعين بكل تعين هو الممكن والمعرى عن
كل التعين هو الواجب فعلمه تعالى بما ينطوي في علمه بذاته اذ ذاته ليست مغايرة لها بالذات بل بالاعتبار فح يخرج الكلام عما نحن فيه لان
الكلام ههنا مع الحكماء القائلين بالعلم الاجمالي وعندهم ذات الواجب مغايرة لذوات الممكنات حقيقة فكيف تكون منشأ للانكشاف العلمي
وبالجملة فالاستبعاد باق بعد ومن ههنا ظهر ان ما ذكره السيد المحقق لدفعه لا يقبله فهو كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء الخ لا يفي لدفعه
قوله لكن يرد عليه الخ هذا الايراد ماخوذ من كلام كمال المدققين[2] في العروة الوثقى حيث قال فيها القول بان العلم عين الواجب

[1] اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا كمال الدين رحمه الله ١٢ منه مد ظله

باطل بوجهين الاول ان كون ذات الواجب مبدأ انكشاف الممكنات بدون حضور صورها او حضور ذواتها مع تباين الحقيقة غير معقول اذ القياس بانكشاف المسموعات بالرسوم المعروضات مع تباين مفهومها فاسد لان العلم بالحقيقة ليس الا العلم بكنه الشئ والعلم بالعوارض ليس كذلك مع ان العلم ههنا على وفاق الاتحاد فكما ان الاتحاد بالعرض كذلك العلم بالعرض على ان الاتحاد بالعرض ايضا مفقود فان حقيقته تعالى مباينة معها من كل الوجوه فكيف القياس وما قيل ان وجود الواجب بنفس وجود الممكنات فيرجع جهة وجود الممكن اليه تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صار علما ومبدأ للانكشاف تعسف فان القول باتحاد ذاته تعالى مع وجود الممكن مع ما فيه من المفاسد لا يؤدي الى طائل كيف ووجود الممكن مباين له من كل وجه لا تحاده معه تعالى وامتناع انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر الوجه الثاني سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات لا الى نهاية من المجردات والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقة واحدة بسيطة مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات عند العالم فان بسبب العلم لم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق عنده لان العقل ينقبض عن الحكم بالتمايز بين المعلومين حين فقدان نفس المعلوم عن المدرك وهذا كما ان العلم اذا كان بحصول صورة فالحاصل عند العلم بهذا غير الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الاضافة يكون الزائل بهذا غير الزائل بذلك والا لم يكن فرق بين المعلومين فكما ان العلم بالشيئين يسابق تمايزهما عند العالم بداهة كذلك يقتضي ان يكون وجه التمايز عنده لاحدهما غير وجه التمايز للآخر الا ترى ان المعنى الواحد البسيط لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين ولما كان ذات الواجب بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الواحدة تمايز الاشياء بلا حضور وجه الامتياز ولعله ضروري عند الناظر وان لم يفهم المناظر انتهى كلامه ملخصا قوله ان كون ذات الواجب الخ حاصله ان ذات الواجب مباينة لذوات الممكنات تباينا كليا فكيف تكون مبدأ الانكشافها اذ المباين لا يكشف المباين والسر فيه ان مدار الانكشاف على وجود مناسبة تامة بين الكاشف والمكشوف بها يحصل الكشف وهو لا يتصور في المتباينين فان قلت يجوز ان يكون بين ذات الواجب وجميع الممكنات مع عدمها خصوصية خاصة تنكشف بها عنده قلت هذا مجرد تجويز لا يمكن ان يثبت بدليل ليفهم المناظر فكيف يسلمه الوجدان السليم والفهم المستقيم والقول بان بين الواجب والممكنات اتحادا ذاتيا وتغايرا اعتباريا كما ذهبت اليه الصوفية به ينكشف الممكنات لديه خروج عن البحث لان الكلام كان على مذهب الحكماء القائلين بالاجمالي وهم لا يقولون بالاتحاد بين الواجب والممكن على ان اثباته ايضا مشكل على قوانين الاستدلال والتحقيق ان العقول قد تحيرت في علم الواجب تحيرا عظيما ولم يات احد منهم لا الحكماء ولا المتكلمون بما يشفي العليل كما ستعرف في بحث العلم فحق ان يقال يا رب ما عرفناك حق معرفتك فسبحان من تحيرت العقول عن ادراك حقيقته وتحيرت النفوس في تعيين مبادي فهمه قوله انكشافا حقيقيا اي بحيث ينكشف كل شئ حق الانكشاف قوله مع تباين الحقيقة اي بلا حصول وحضور لفرض عدم الممكنات قوله وعلى التسليم اي سلمنا ان ذاته تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات مع ثبوت التباين قوله فينقبض اي العقل السليم والحاصل ان كون الذات الواحدة مبدأ لانكشاف الامور الغير المتناهية الموقوف على تمايز بعضها عن بعض عند العالم مما لا يقبله العقل السليم ولم يقم عليه دليل واف بعد فلم يبق الا مجرد الاذعان بخلوص الجنان الذي هو اصل الايمان قوله والقول الخ القائل الفاضل احمد على السنديلي في حاشيته المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وهو الذي اختاره احسن المحققين في تصانيفه وخلاصة كلامه في شرح السلم وحواشي الحاشية الزاهدية ان ذات الواجب وان كانت متباينة لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وبتلك الخصوصية تكون كاشفة لها كشفا تفصيليا

ولا استبعاد في كون المباين كاشفا لمباين آخر لان مدار الانكشاف على ثبوت علاقة خاصة بين الكاشف والمنكشف ووجود العلاقة الخاصة بين الواجب وكل واحد من الممكنات مسلم عند الكل فيكون ذات الواجب كاشفة لها ولما ورد عليه بانه كيف يكون الذات الواحدة البسيطة من كل وجه منشأ لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام التي هي الخصوصيات قال في جوابه لا استبعاد في ذلك كما يشاهد في الكرة فانها تكون منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع كونها متمايزة الآثار فكذلك يجوز ان يكون ذات الواجب منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الاحكام وهي العلوم المتمايزة وهذا معنى قول السيد الزاهد الواقع في الحاشية المتعلقة بالحاشية الجلالية ويعينك على فهم ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها يعني ان الاوصاف الانتزاعية اذا لاحظنا حالها مع ملاحظة موصوفاتها فيجوز عند العقل ان يكون الامور الانتزاعية الكثيرة منتزعة عن امر واحد بسيط فهذا المعنى يعينك على فهم ان يكون ذات واحدة بالنظر الى الجهات المختلفة منشأ لانكشاف اشياء كثيرة ولو كانت غير متناهية انتهى كلامه وبعض الناظرين لما تقمص بقميص الايراد من غير فهم المراد اورد عليه بوجهين الاول انه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة الفعلي على صفة التعدد فلا يخلو اما ان تكون منضمة الى ذات الواجب فيرجع الى مذهب الشيخين من ارتسام صور الممكنات في ذات الواجب او تكون منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه افلاطون او لا تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي بصفة التعدد فلا دخل لتلك الخصوصيات في الانكشاف الثاني ان قياسه انتزاع الخصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمراكز والدوائر الصغار من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطة محضة بل هي منطوية على اجزاء مقدارية واطراف وجوانب بخلاف الذات الحقة الاحدية البسيطة من كل الوجوه اقول اما الايراد الاول فقد تنبه عليه ذلك المحقق بنفسه ثم اجاب عنه حيث قال في شرح السلم فان قلت لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات انضمامية فيرجع الى شق الانضمام او انتزاعية فيرجع الى شق الانتزاع وقد ابطلنا الشقين فيما مر قلت نختار كونها انتزاعية ولكن ليس مناط الكشف على هذه المفهومات الانتزاعية بل على منشئها وهو ذات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون ذات واحدة منشأ لانتزاع امور كثيرة انتهى فلعل هذا الناظر لم ير شرح السلم والا لم يورد عليه بما اورد عليه واما الايراد الثاني فجوابه انه ليس غرض ذلك المحقق من ذكر حديث الكرة قياس الذات الحقة على الكرة بل انما غرضه التنظير في الجملة فمعناه ان الكرة كما انها مع بساطتها بالنسبة الى الاشياء الأخر المتشكلة باشكال مختلفة منشأ لانتزاع الامور المتخالفة كذلك يمكن ان يكون ذات الواجب مع بساطتها الحقيقية منشأ لانتزاع الآثار المتباينة فالبساطة سواء كانت حقيقية او اضافية لا تمنع عن انتزاع الامور المتكثرة والعدل الشاهد لك على ان غرضه التنظير في الجملة هو قوله وهو معنى قول المحشي ويعينك آه فظهر ان الايرادين اللذين ذكرهما هذا الناظر لا ورود لهما على كلام هذا المحقق نعم يرد عليه ما نبهناك عليه مرارا من ان العقل يابى عن انكشاف المباين بالمباين وتجويز ان يكون للمباين خصوصية خاصة بها ينكشف المباين للمباين تجويز صرف لا يسكت المناظر وان افحم الناظر فان المناظر يقول يلزم احتياج الواجب في علمه الى تلك الارتباطات الانتزاعية والتعلقات الاعتبارية والحكماء يفرون عنه اشد الفرار حتى انهم قالوا بعينية صفات الواجب هذا وان نظرت بالنظر الدقيق علمت ان المتكلمين ايضا ليسوا بمبرئين عن المناقشة في هذا المقام فانهم قالوا بجريان برهان التطبيق وغيره من براهين ابطال الغير المتناهية في الامور الموجودة في الخارج بصفة الاجتماع مطلقا سواء كانت مجتمعة او متعاقبة مرتبة او غير مرتبة فورد عليهم انه يلزم على هذا ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا لانتقض البرهان به واجاب عنه المحقق الدواني[له] في شرح العقائد العضدية بانه يجوز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد

له اي مولانا جلال الدين الدواني ۱۲ منه دام ظله

٧٧

في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق وتوضيحه ان المحققين من المتكلمين قالوا ان علم الواجب بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذاته تعالى
لها تعلقات ازلية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة اعتبارا باعتبار التعلقات بالاشياء
فلا يجري برهان التطبيق لا من حيث ذاته لانه لا كثرة فيه ولا باعتبار تعلقاته لكونها انتزاعية غير موجودة في الخارج واورد عليه بانا لو سلمنا
ان علمه تعالى صفة بسيطة ذات تعلقات لكن يجري البرهان في تلك التعلقات الغير المتناهية واجيب عنه بان التعلقات وان كانت
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لكنها انتزاعية غير موجودة في الخارج فلا وجود لها بصفة اللاتناهي حتى يجري فيه البرهان اقول لا يخفى على
الفطن العارف ان هذا كله سخيف فانه قد تقرر في مقره ان الله تعالى يعلم في كل وقت وفي كل آن جميع الامور وان كانت غير متناهية علما تاما
لا اجمال فيه ولا ابهام بالفعل لا بالقوة فيعلم الاعداد الغير المتناهية كلها ايضا في كل وقت ويعلم جميع الامور الغير المتناهية على التفصيل في
كل حين فيلزم وجود تلك التعلقات الغير المتناهية في كل آن فيجري برهان التطبيق بلا ريب في معلوماته تعالى ولهذا نسب بعض السفهاء الى
ما لا ينبغي نسبته اليه من انه لا يعلم الامور الغير المتناهية وبالجملة ان الحكماء والمتكلمين وان كانوا قائلين باحاطة علمه تعالى بجميع الممكنات في كل وقت
بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة كما شهد به الشرع الشريف لكنهم عاجزون في بيان كيفية ذلك فهم كالحيارى في الصحارى لا يجدون مرشدا
ودليلا ولا يهتدون الى منازلهم سبيلا ولكن لا قدح بذلك على المتكلمين فانهم يفوضون امثال هذه المواضع عند ظهور عجزهم الى الله تعالى قائلين
الله اعلم بحقائق الامور واليه ترجع الامور انما المستحق للتشنيع الشنيع طائفة الحكماء الزاعمة قطعية علم الحكمة المدعية انها من مسائل الالهي
مثبتة بالحجج القاطعة فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف **قوله** كلام المعلم الثاني المراد به الحكيم ابو نصر الفارابي فان مقنن قواعد
الحكمة الحكيم العظيم ارسطو الملقب بالمعلم الاول ثم بعد ذلك نقلها المترجمون من اليونانية الى العربية وهذبها ورتبها ابو نصر الملقب بالمعلم
الثاني وعبارته هكذا فالاول يعقل ذاته وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه من وجوه الموجودات لان
سائر الموجودات انما تقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده انتهى **قوله** لان ذلك الارتباط الخ يعني ان منشأ اباء العقل انكشاف الممكنات
المتباينة لذات الواجب عنده تعالى بنفس ذاته انما هو التباين بينها وبينه وهو باق بعد لا يرتفع بالقول بهذه التعلقات والارتباطات
فالقول بها لا يفيد نفعا في دفع الاباء المذكور **قوله** ولذا لا يمكن ان يحصل به الخ توضيحه ان الارتباطات التي قال بها المجيب لتحصيل امتيازات
الممكنات عنده تعالى لا يمكن بها امتياز الممكنات بعضها عن بعض فلا فائدة في القول بها وذلك لان امتياز الشيء بالشيء فرع امتياز
ذلك الشيء في نفسه اولا فحصول امتياز بعض الممكنات عن بعض بهذه الارتباطات موقوف على تميز هذه الارتباطات بعضها عن بعض
عند الواجب تعالى اولا والموقوف عليه لا يمكن ههنا فكذا الموقوف اما الملازمة فظاهرة واما عدم امكان الموقوف عليه فلان امتياز الارتباطات
بعضها عن بعض اما بنفسها او بنفس ذاته تعالى او بنفس ذات الممكن او بالارتباطات الاخر وكل منها باطل اما الاول فلان الانكشاف التام
مستلزم لان ما به الامتياز هو بعينه ما به الانكشاف فلو كانت الارتباطات متميزة بنفس ذواتها لزم انكشافها اليه تعالى بنفسها وهو خلاف
المفروض فانكم قد فرضتم ان انكشاف الاشياء ليس بنفسها وانما هو بذات الواجب ولا قائل بالفصل حتى يقول ان انكشاف الممكنات بواسطة الارتباطات
وانكشاف الارتباطات بذواتها واما الثاني فهو اول الكلام لان الكلام ههنا ليس الا في استبعاد العقل انكشاف الاشياء بذاته تعالى فمن استبعد
انكشاف الممكنات بذاته تعالى يستبعد انكشاف الارتباطات بذاته ايضا واما الثالث فللزوم الدور لان انكشاف الممكنات حينئذ يكون موقوفا
على هذه الارتباطات وانكشافها يكون موقوفا على انكشاف الممكنات فيلزم الدور واما الرابع فللزوم ان لا يحصل الامتياز اصلا

كما يتعلق به كلام المعلم الثاني في السابقات ... الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن ٧٨ ... ولذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض ...

فلما بطلت هذه الشقوق والخامس لما علم انه لا يمكن امتياز ذات الارتباطات بعضها عن بعض له تعالى فكيف تكون منشأ لامتياز الممكنات
بعضها عن بعض قوله فيلزم ان يكون الكل فيها ايضا الخ يرد عليه بانه يجوز ان تكون تلك الارتباطات صادرة عنه بالايجاب
لا بالاختيار فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات واجاب عنه بعض الناظرين بان تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة
بالايجاب او بالاختيار لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا وانت تعلم انه مخالف لما تقرر عندهم من ان الاضطراريات
لا تحتاج الى ان تعلم قبل حدوثها فالاولى في الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار نقص في ذاته تعالى فلا يتفوه به احد
ولو لم يكن الاضطرار نقصا في ذات الواجب لا يمكن ان يكون هناك واجبان يكون احدهما خالقا للعالم والآخر مضطرا الى التوافق فيبطل التوحيد تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا قوله وهكذا الى غير النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض بواسطة ارتباطات اخر بين الواجب وتلك الارتباطات وامتياز هذه
الارتباطات فيما بينها بواسطة الارتباطات الاخر وهكذا فان وقف الكلام على حد بجريان الشقوق المذكورة سابقا هناك والا فيلزم ان لا يحصل الامتياز اصلا لانه
قوله فلم يحصل الامتياز اصلا لانه يلزم التسلسل لان التسلسل في الامور الاعتبارية لينقطع بانقطاع الاعتبار قوله اذ ما لم يتميز الخ قال سراج المحققين ابو استاذي نور الله مرقده
يعني ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على امتياز ارتباطات اخر وامتيازها موقوف
على امتياز ارتباطات اخر وهكذا فليس واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم يتميز
واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض قوله والا لزم تحقق ما بالعرض آه اي وان تميز واحد من تلك السلسلة بالعرض
مع عدم تميز واحد منها بالذات لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو باطل بالبداهة وبهذا التقرير يثبت عدم نظرية جميع
التصورات والتصديقات من غير حاجة الى تقرير الدور والتسلسل بان يقال لو كان كل منها نظريا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
لان التصور والتصديق النظري لا بد له من معرف او حجة وكل واحد منها نظري فلا بد له من معرف آخر او حجة اخرى وهما ايضا نظريان وهكذا
الى غير النهاية فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات قوله فافهم قال بعض العلماء لعله اشارة الى ما اختاره احسن المحققين مولانا محمد حسن
من انه يجوز ان يكون لذات واحدة بسيطة خصوصية مع كل واحد من الامور الكثيرة وبها تنكشف الاشياء عنده تعالى على وجه الامتياز
التام وان لم نعلم كنه تلك الخصوصية والمناسبة على ان المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف لاندفاع المحذور واما الاستبعاد الصرف بالنظر
الى ظاهر الامر فلا ينفع انتهى اقول هذا عجيب جدا فان الفاضل المحشي بصدد الرد على من يقول بالخصوصيات والارتباطات فكيف يكون قوله
فافهم اشارة الى قول احسن المحققين المردود عنده والقول بان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف مما لا ينبغي ان يصغى اليه فان
هذا المقام مقام تحقيق علمه تعالى واثبات حقيقته فكيف يكفي فيه التجويز الصرف فالحق ان قول المحشي فافهم اشارة الى ما ذكرنا سابقا من
ان الحكماء والمتكلمين كلهم عاجزون في هذا المقام لا يقدرون على اثبات المرام فالسلامة في اظهار العجز وتفويض الامور الى العزيز العلام قوله
لان المراد الخ اعلم انه قال الفارابي في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث
هو ظاهر ينال الكل فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل
في حد ذاته انتهى ولما كان قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته دالا على جهله تعالى في حد ذاته وقوله فهو الكل في حد ذاته
موهما للتركيب في الواجب دفعهما المحشي المحقق بعد تحقيق العلم الاجمالي بقوله فلا يرد الخ بحمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي على ما فصله
الفاضل المحشي وقد سبقه الى ذلك الفاضل الخفري في حواشي الهيات التجريد فانه قال في العلم الاجمالي كان ذات الله عالما بجميع الممكنات

وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو
ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو كل في حد ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل بعد ذاته واما العلم
التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع انتهى كلام الخفري رحمه الله وكلام السيد المحقق ههنا برمته ماخوذ منه ولا يخفى على الفطن ان هذه غفلة عظيمة
من الخفري والسيد المحقق كليهما فان الفارابي قائل بكون علم الواجب بالصور كما يدل عليه قوله في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مفارقا للذات
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية فلا كثرة
في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان انتهى فيكون علمه تعالى عنده حصوليا فكيف يصح حمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي والصواب
في تقرير كلامه ان يقال لما كان علم الواجب حصوليا عند الفارابي ورد عليه انه يلزم التكثر في ذاته تعالى وحدوث علمه فدفعه بهذه العبارة فمعناها
ان علمه بالممكنات بعد ذاته لان العلم عبارة عن الصفة المنضمة وهي تقتضي البعدية عن العالم بعدية ذاتية فلا يلزم حدوث علمه تعالى والكثرة التي
في علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في حد ذاته هذا ومن العجائب
ما قيل ان المحشي قال والى هذا اشار الفارابي ولم يقل ان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي ولا شك في ان الفارابي لما تكلم بهذه العبارة
لدفع لزوم التكثر في حد ذاته على القول بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي وان لم يكن الفارابي قائلا به وذلك لانه لما فسرت عبارة
الفارابي بمطابقة مذهبه لم يكن فيها اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي اصلا كما لا يخفى **قوله** هو العلم التفصيلي فانه عبارة عن الممكنات الحاضرة
عنده تعالى بعد وجودها في الواقع فيكون هذه الكثرة بعد ذاته البتة **قوله** لا الاجمالي آه فان العلم الاجمالي عين ذاته تعالى لا كثرة فيه فضلا عن
ان تكون بعد ذاته **قوله** لانه متحد معه فان اتحاد الواجب بالممكنات محال بالضرورة **قوله** لا ان تركيبه وقوامه منه وكيف يمكن ذلك فانه لو كان
له تركيب يلزم احتياجه الى الاجزاء وهو امارة الحدوث قال الحكيم بهمنيار في التحصيل قد عرفت ان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فهي
ممكنة وكل ممكن الوجود فانه يجب بعلة ويرتقي الى ما لا علة له وهو الواجب الوجود بذاته فالامور كلها بالقياس اليه محدثة بمعنى ان وجوداتها مستفادة
منه ونسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يضيء بسببه وهو مستغن عن غيره **قوله** اي في العلم الفعلي هذا صريح في ان الاحتمالات المذكورة
انما هي في العلم الاجمالي المعبر عنه بالعلم الفعلي الذي هو قبل ايجاد الموجودات في الخارج واما العلم التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج كما مر **قوله** انه تعالى
عالم بنفسه وبغيره ام لا **اقول** اضافة الغير الى الضمير للاستغراق فيكون المعنى انه عالم بنفسه وبجميع اغياره ام لا فيندرج في الشق الثاني مذاهب الاول
انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره والثالث انه يعلم نفسه وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات من حيث هي جزئيات
والرابع انه يعلم نفسه وغيره اذا كان متناهيا ولا يعلم الامور الغير المتناهية فتقصير بعض العلماء في ذكر الشق المنفي على المذهب الاول تقليد
لبعض الناظرين به تقصير اما المذهب الاول فقد ذهب اليه بعض السفهاء اليونانيين واستدلوا عليه بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ولا تعقل
الاضافة بين الشيء ونفسه لاقتضائهما التغاير بين الطرفين فهو سبحانه غير عالم بنفسه واما انه لا يعلم غيره فان من لا يعلم نفسه كيف يعلم غيره وهو
ظاهر فلا يكون الواجب عالما مطلقا لا بنفسه ولا بغيره وهذا الرأي حري بان يكتب بماء النجاسة ويلقى في الشاطة ولا يحل لاحد نقله الا للرد عليه فانه لا يخفى ما فيه
اما اولا فما ذكرته في شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية من ان للسائل ان يسئلهم هل تعلمون نفوسكم ام لا فان قالوا نعم فليقل لهم العلم
اضافة بين العالم والمعلوم فلا يتصور ان تكون بين الشيء ونفسه فكيف حصل لكم علم نفوسكم وان قالوا لا فليقل لهم فاذن لا تعلمون شيئا من الاشياء فان من لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فكيف
تحكمون بعدم علم الواجب بغيره من الاحكام واما ثانيا فلان الله تعالى لما لم يعلم غيره فكيف خلق هذه الاشياء العجيبة والامور الغريبة اما قرع سمعهم ان البناء ما لم يتصور في نفسه صورة البناء

سله اى الفاضل شمس الدين محمد بن احمد الخفري ره منه مد ظله

١٥٢ اى المولوى تراب علي رح منه مد ظله

٨٠

لم يشرع في البناء فمن كان رتبته الواجب ادون من رتبة البناء نعوذ بالله منه واما الثاني فلانه يلزم القصد الى المجهول المطلق عند ارادته تعالى خلق شيء من الاشياء واما الثالث فلانه يلزم فيه تعطيل الحق سبحانه وتعالى فبالجملة يلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات عديدة لا تخفى على المتامل والذي اوقعهم في هذه الورطة الظلماء هو انهم زعموا ان التضايف من اقسام التقابل مطلقا وان كل متضايفين متقابلان لما سمعوا في بحث التقابل من ان القوم ذكروا التضايف من اقسام التقابل فحكموا بان اضافة العالمية مغايرة ذاتا لاضافة المعلومية ولما لم يكن بين العالم والمعلوم في علم الذات الواجبة بنفسها تغاير تفوهوا بانتفاء العلم هناك والذي يقطع اصل الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة هو انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين بما يقتضي تغاير ذاتيهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون وجودها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم العقل بتضايفهما وتقابلهما كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافي بين طرفيهما في الوجود لا في مجرد المفهوم وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية والعاشقية والمعشوقية والذي هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمية والمعلومية من الضرب الثاني فقد ظهر من هذا البيان ان ما ذكروه مغلطة محضة لا ينبغي ان يصغى اليها والتحقيق ان ثبوت العلم لذاته تعالى من البديهيات وانكاره انكار الفطريات وقد ينبه عليه لازالة الخفاء بان مرجع العلم انما هو الى كون الذات المجردة حاضرة عند الذات المجردة بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وكل ذات مستقلة مجردة عن الموانع فهي حاصلة لنفسها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وهذا لا يستدعي تغايرا بين الحاصل وما حصل له والحاضر والذي حضر عنده واما المذهب الثاني وهو انه تعالى يعلم نفسه ولا يعلم غيره فمال اليه بعض الاقدمين من الفلاسفة وما اقبح رايهم حيث ادعوا لنفوسهم الاحاطة العلمية وسموا نفوسهم فلاسفة حكماء وسلبوا العلم بالاشياء عن الخالق العليم الفاطر الحكيم والذي اوقعهم في هذه الضلالة تحيرهم في علم الواجب بغيره فزعموا انه لا يمكن علمه بها بحصول الصور للزوم الاستكمال بالغير ولم يجدوا سبيلا الى سبيل علمه بغيره بنفس ذاته كما هو راي المحققين من الحكماء المتاخرين فتفوهوا بما تفوهوا ولم يعلموا ان العلم التام بالعلة يقتضي العلم التام بالمعلول لان المعلول من حيث هو معلول يكون لازما للعلة التامة من حيث انها علة فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها ذهنا كان او خارجا حصل ذلك المعلول بخصوصه قطعا ولا عكس ومن ههنا تسمعهم يقولون ان برهان اللم يفيد القطع دون الان فلما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته كما هو مسلم عند هؤلاء الجهلاء ايضا ومعلوم ان ذاته علة تامة للنظام الاتم والترتيب الاحكم لزم كونه تعالى عالما بجميع ما عداه لكونه لازما لعلمه بذاته فلا يصح قولهم انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره واما المذهب الثالث وهو انه يعلم ذاته وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات الخاصة المتغيرة على الوجه الجزئي وانما يعلمها على الوجه الكلي فكتب المتاخرين مشحونة بذكره وحاصل كلامهم في هذا المقام انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي فانه لو كان يعلمها من حيث هي هي وهي متبدلة متغيرة فيلزم التغير في علمه تعالى فانه تارة يدركها موجودة وتارة يدركها معدومة فيكون لكل من الموجود والمعدوم صورة عقلية في ذات الواجب وظاهر ان كل واحدة منهما لا تبقى مع الاخرى لامتناع اجتماع المتنافيين فيلزم ان يكون الواجب متغير الذات من صفة الى صفة وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالى لا تغير في ذاته لا ذاتا ولا صفة فاذن لا يدرك الجزئيات على الوجه الجزئي بل على الوجه الكلي وايضا علمنا بالجزئيات كما هي لا يكون الا بتعلق الاحساس فانا اذا ادركنا زيدا بانه انسان

له
اي الصدر الدين
الشيرازي ١٢ منه
عم فيضه

٨١

كانتب الى غير ذلك من المفاسد واحوالهم يحصل فينا صورة الجزئية المانعة عن وقوع الشركة ما لم ينضم الحس فان جميع المعاني وان كانت
بالغة الى الكثرة لا تفيد الا المعنى الكلي الذي لا يفيد علم الجزئي ولما كان الله تعالى متعاليا عن الحواس لا جرم انه لا يحصل لنا ادراك الجزئيات
من حيث هي جزئيات هذا ما ذكروه ولا يخفى على الفطن العارف ما فيه من وجوه الفساد ومنها ان قولهم يكون لكل واحد من الوجود والعدم
صورة عقلية في ذاته ممنوع فان علمه بما سواه ليس بحصول الصورة على التحقيق كما سيأتي فهذا الدليل من قبيل بناء الفاسد على الفاسد
ومنها ان حصر علم الجزئي بما هو جزئي في الاحساس لا برهان عليه ومنها انه يستلزم الجهل في ذاته تعالى وهو مخالف لقولهم الواجب
كامل في ذاته بجميع الكمالات وليس له حالة منتظرة والحق ان هذا المذهب مثل المذهب الاول الا ان الاول نفي لعلمه مطلقا وهذا نفي
لنحو من انحاء علمه ولهذا استبعده العلامة[ا] الشيرازي مع التزامه نصرة الحكمة المموهة في جميع مصنفاته ومن ثم كفر الامام فخر الدين
الرازي وغيره القائلين به واما قول العلامة[٢] الشيرازي في شرح هداية الحكمة لذنب الكفر عنهم لا يلزم تكفير هذا القائل لانه ما نفى عنه العلم
بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري بالمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة في الشرع
انتهى فمردود عندي بان القول بنفي علم الجزئي من حيث هو جزئي نفي لعلم الجزئيات لان علم الجزئي من حيث هو كلي لا يكون له علما به
بالحقيقة فانكار علم الجزئيات من حيث هي هي انكار لعلمه تعالى بها واثبات لجهله فيلزم تكفيرهم قطعا والذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان الحكماء
بريئون عن هذا القول السخيف وانما هو من هفوات المتأخرين لعدم فهمهم مقاصد المتقدمين قال ابي واستاذي سراج المحققين في
حل المعاقد في شرح العقائد الجلالي اعلم انه قال الشيخ في الاشارات ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي ففهم الاكثرون ان المراد هو
ان الله تعالى يعلم الطبائع الكلية لا الجزئيات من حيث انها مانعة عن الشركة فان الجزئيات متغيرة فيلزم التغير في علمه ولما كان يرد عليه
ان في هذا انكار علم الله تعالى فان كل موجود فهو متشخص وفيه امر غير الكلي وهو التشخص وادراكه يكون على الوجه الجزئي فالمحققون توجهوا الى
توجيهه فمنهم[٣] من قال ان مدار الكلية والجزئية على التعقل والاحساس فشيء ما اذا ادرك بالتعقل يكون كليا واذا ادرك بالاحساس يكون جزئيا
وقد صرح به الفاضل الباغنوي في حواشيه على الحاشية القديمة والامرية في انتفاء الاحساس عن الواجب فلذا قال الشيخ انه يعلم
الجزئيات على وجه كلي وليس المراد انه لا يعلم الجزئيات وفيه ان نفي الاحساس مطلقا عن الواجب مما لا يساعده البرهان وان اريد به
الاحساس المخصوص بنا فلا وجه للتخصيص ومنهم[٤] من قال ان المراد بالعلم على الوجه الكلي العلم بالشيء اعم من ان يكون مع التشخص اولا
لكنه من غير تخصيصه بانه في الآن الحاضر او في ما مضى او في المستقبل بل بانه موجود في وقت كذا من غير اعتباره باحد الاوصاف الثلاثة
وبالعلم على الوجه الجزئي هو العلم مختصا باحد الازمنة الثلاثة والواجب لما لم يكن زمانيا وليس بالنسبة اليه حاضر ولا مستقبل ولا ماض
لا بد ان يكون علمه بالكل على الوجه الكلي بهذا المعنى لا على الوجه الجزئي انتهت عبارة حل المعاقد وفي المحاكمات الحق الصريح الذي
لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تتعقل بوجه كلي
لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور
الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول مع العلة التامة ليس بزماني
ولا تعلق له بالزمان اصلا فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها
في الزمان الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحاضر بل علما متعاليا عن الدهر

[ا] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مدظله

[٢] اي مولانا صدر الدين الشيرازي سح ١٢ منه مدظله

[٣] مقولة للقول ١٢ منه مدظله

[٤] اي مولانا محمد عبد الحليم سح ١٢ منه مدظله

[٥] كالمحقق الدواني وصاحب سلم العلوم وغيرهما ١٢ منه مدظله

تحت الازمنة ثابتا ابدالدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس يتحرك ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة
او مقابلة في وقت معين وهذا العلم ثابت له في كل حال والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى لكن في وقته وليس
في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده تعالى في اوقاتها ازلا وابدا انتهى كلامه ملخصا ومن ههنا ظهر ان ما ذكره المحقق الطوسي[1] في
شرح الاشارات من ان الجزئيات المخصوصة متشخصات ومن حيث هي هي طبائع فتعقلها من حيث هي هي تعقل على الوجه الكلي وتعقلها
من حيث انها متخصصة تعقل على وجه جزئي والعلم بالحيثية الاولى لا يتغير وبالحيثية الثانية يتغير وعلم الله تعالى انما هو بالوجه الاول
سخيف جدا وانا اقول ما ذكره صاحب المحاكمات وان كان تاويلا لطيفا لكلامهم وتوجيها وجيها لمرامهم لكنه مما يابى عنه عباراتهم
وتستنكف عنه كلماتهم ولهذا شنع العلامة شمس الدين الخفري في حواشي الهيات شرح التجريد على الحكماء في هذا الباب اشد التشنيع
وفضحهم بغاية التفضيح فان كان مذهبهم في الحقيقة هو ما يدل عليه عباراتهم فهو مذهب قبيح والله اعلم بمراد عباده فاستقم ولا تزل
فان المقام مما تزلت فيه الاقدام واما المذهب الرابع وهو انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية فاختاره بعض الحكماء والذي بعثهم
على ذلك ان المعقول لا بد ان يكون متميزا عن غيره فان العلم صفة توجب التمييز وغير المتناهي غير متميز بوجه من الوجوه والا لكان له طرف
فيكون متناهيا هذا خلف ويزاح بانا لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له نهاية وحد يمتاز بهما عن غيره فان وجوه التميز لا تنحصر
في الحد والنهاية ولقد طولنا الكلام في هذا المقام لذكر ما لم يذكره الاعلام والحمد لذي الجلال والاكرام قوله وعلى الاول اي على تقدير علمه
بنفسه وبغيره ولم يذكر اقسام التقدير الثاني لخروجه عن بحث العقلاء قوله اما عينه في هذا الاحتمال تحقق ثلثة مذاهب الاول مذهب
بعض الصوفية من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات فليس في عالم الكون الا ذات واحدة ليست كلية بمعنى انها تقبل التكثر
في ذاته لانها ذات واحدة متشخصة ولا جزئية بمعنى انها لا تقبل التكثر مطلقا بل هي تقبل التكثر لا عتبارات وهي غير متناهية منتزعة
عن ذاته تعالى وبها يترتب الاحكام المختلفة ومثل الممكن بالنسبة الى الواجب الاكمثل الحباب بالنسبة الى الماء فان الحباب ليست
حقيقته الا الماء ولم يزد عليه الا تغيرا اعتباريا فالواجب تعالى حقيقة الحقائق فعلمه بالممكنات عينه لا تغاير اصلا فان قلت لو كان الواجب
عين الممكنات ذاتا لجاز حمله عليها فيقال الانسان واجب وعكس ذلك قلت عدم الحمل لان الحمل يستدعي الكلية وهو تعالى ليس كذلك وهذا
كما يقال الانسان يحمل عليه الحيوان الذي هو جزؤه وليس هذا بالحقيقة لان الجزء ماخوذ بشرط لا شيء وهذه المرتبة ليست مرتبة الحمل
انما المحمول على الانسان الحيوان الماخوذ لا بشرط شيء فكذلك الواجب اسم لحقيقة الحقائق فليس شيء عينه بهذه المرتبة حتى يحمل عليه
هذا خلاصة ما ذكروه في هذا المقام والكلام فيه طويل لا يتحمله المقام ومن قال بان الصوفية قائلون بالحلول فقد تكلم باللغو والفضول
الثاني مذهب فرفوريوس من اليونانيين من ان علم الباري بالممكنات عينه لاتحاده معها وجودا والفرق بين هذا المذهب وبين
المذهب الاول ان الصوفية قائلون باتحاد الممكنات مع الواجب ذاتا ووجودا وفرفوريوس يقول باتحاده وجودا وتغايره ذاتا
لكنه يرجع الى الاول فانه لما قال باتحاد الوجودين لزمه ان يقول باتحاد الذاتين لظهور ان توحد الوجود وتعدده منوط على توحد
الوجود وتعدده وهذان المذهبان لا يقبلهما العقل المتوسط المستقيم ولا يقول به الحكيم قال في هيا كل النور الاجسام والهيات كثيرة
وواجب الوجود ليس الا واحد فليست هي واجب الوجود انتهى الثالث مذهب الحكماء المتاخرين من ان ذاته تعالى لها علاقة خاصة
بكل واحد من الممكنات فهي تدركها بذاتها لا تحتاج الى غيرها وهو المسمى بالعلم الاجمالي وقد مر ما له وما عليه فتذكر وقال العلامة الشيرازي[2]

[1] اي مولانا نصير الدين الطوسي منه عم فيضه

[2] اي مولانا صدر الدين الشيرازي شارح هداية الحكمة ١٢ منه عم فيضه

في الاسفار الاربعة اعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر دقيق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد والمباحث اذ ما لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة الحقائق الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبتهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور فيرد عليهم الاعتراض في ما ذكروه من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء مختلفة كثيرة لانهم قالوا ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة الماهية مع المعلوم والواجب تعالى لا ماهية له وايضا كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم التام وهل هذا الا اكتفاء بالمعدومات الصرفة انتهى ثم ذكر كلاما طويلا لتحقيق هذا المذهب كما هو دابه وخلاصته انا نمهد اربع مقدمات الاولى الماهيات قد تكون متعددة الوجود كماهية الانسان المركب من الحيوان الناطق وقد تكون بسيطة ويقال لها البسيط الخارجي كالسواد مثلا والمركب الخارجي لا بد ان يكون بين اجزائه افتقار واتحاد ليكون المركب منها واحدا حقيقيا لا صناعيا وهذا ظاهر الثانية كلما كان الوجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة للمعاني الكمالية واجمع للكمالات المتفرقة كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة الى ان تبلغ صورة اخيرة تصدر بواسطتها جميع ما يصدر من السوابق الصورية لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الافاعيل باجمعها مع احديتها الثالثة ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص هو ما يكون بحسبه متميزا عن غيره من المعاني فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه ووجود الحيوان ليس هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا الا ان المعنى الواحد الجنسي كما حقق في مباحث الماهية كما هو صالح للجنسية فهو صالح للنوعية ايضا فوجود الحيوان من حيث هو هو غير وجود الانسان من حيث هو انسان وليس هذا الفرق بمجرد اخذه لا بشرط شيء حتى يكون جنسا واخذه بشرط شيء حتى يصير نوعا كما ذكره الرابعة كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في الوجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات وعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة ففيها جميع الخيرات اذا تمهدت لك هذه الاصول فاعلم ان الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته مع بساطته واحديته كل الاشياء وقد قام البرهان على ان البسيط الحقيقي هو وجود الواجب وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود بعينه عقل بذاته وعاقل لذاته بذاته فتعقل لذاته تعقله لجميع الاشياء وعقله لذاته مقدم على جميع ما سواه فتعقله لجميع ما سواه مقدم على جميع ما سواه فثبت انه تعالى عالم بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته ففي هذا المشهد الالهي والتجلي الازلي ينكشف الكل من حيث لا كثرة فيه فهو الكل في حد ذاته فعلمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها الوجود الواجبي من غير ان يصير وجودا للكل او لشيء منها وفرق بين كون الشيء مظهرا للماهيات وبين كونه وجودا لها اذ وجود كل ماهية هو ما يختص بها وهذه الممكنات انما تخالفت وتباينت اذا صارت موجودة بوجوداتها الخاصة على وجه يصدق عليها احكامها وآثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الحقيقي الجمعي وهذا الوجود الجمعي ارفع واشرف من كل وجود عقلي وليس هناك امر بالقوة هذا محصل ما ذكره وانا اقول ما ذكره وان كان تحقيقا حقيقا بالقبول وهو الذي اختاره الفحول لكنه لا يدفع استبعاد العقول

فان الاستبعاد منشؤه ليس الا ان الذات الواحدة المباينة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلمها في حالة عدمها لان مناط العلم
على التمايز والتمايز انما يكون باضافة مخصوصة وهي لا تعقل بين الموجود والمعدوم ووجود الممكنات باسرها في ذات الواجب بالوجود الجمعي
بان يكون ذات الواجب كالمرآة من دون ان ينطبع فيها شئ وان كان مسلما عندنا لكن العقل قاصر عن ادراكه والحكماء لا يقدرون
على تحقيقه كما حققه بحيث يندفع استبعاده وربما يوردون امثلة تفصيلية ايضاحية لعلمه تعالى لازالة الاستبعاد قال الحكيم
بهمنيار في التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون نسبة المعلومات اليه نسبة صورة بيت
تتصوره انت في البيت بحسبه الا انك تحتاج الى استعمال الآلات حتى تتوصل بها الى بناء البيت وههنا يكفي التصور في
صدور العقل عنه ومثاله عندنا انك تتصور وجها تميل اليه فيتبعه حركة الاعضاء او تتصور امرا يتبعه التغير في وجهك من غير استعمال
آلة او تتصور امرا ينتشر منك الشهوة والشوق وليس سبب اثارة الشوق الا التصور وبيان ذلك ان الحقيقة الواحدة
يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقولات البسيطة عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا هو
وجوده في عقولنا وههناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو ان يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر
ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا فشيئا انتهى كلامه وانت تعلم ان هذه الامثلة كلها انما هي للتفهيم والا فلا يمكن قياس علمه تعالى
الاجمالي على هذه الصور فان علمنا في هذه الصور الاجمالي لا يتميز شئ عن شئ عندنا وعلمه ليس اجماليا بهذا المعنى بل هو فوق علمنا
التفصيلي في الانكشاف ﴿وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ﴾ قوله وعلى الثاني اى كون علمه تعالى بالغير غير ذاته تعالى
ولم يذكر شقوق الاول لانه ههنا بصدد ذكر اصول المذاهب ولهذا ترك المذاهب الواقعة في الشق الثاني من الترديد الاول قوله اما صفة
قائمة به هذا هو مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا وتلميذه الحكيم بهمنيار ومن تبعهم وتحريره على ما يستفاد
من كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد من الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من الارض هيئاتها واشكالها
وغير ذلك بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تكون كذلك بل يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشاء البناء او لا في نفسه بقوة خياله
ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه لايجادها في الخارج فليست تلك الصورة العلمية ماخوذة من الخارج بل الصورة الخارجية ماخوذة
منها وموقوفة عليها وقد تقرر ان للواجب علما فعليا مقدما على الايجاد وسببا له وعلما انفعاليا مترتبا على وجودها فهو يعلم الاشياء
في الازل والاشياء معدومة في مرتبة ذاته بوجود اصلي فلا بد ان تكون موجودة بوجود ظلي تكون اسبابا للعلم تعالى فانه لو لم توجد
بوجود ظلي ايضا لم يحصل العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم وهو موقوف على وجود الطرفين ولا يمكن ان يكون تلك
الاشياء موجودة في الازل بوجود اصلي والا لزم الوجود قبل الايجاد فلا بد ان تكون صورها قائمة به تعالى زائدة على ذاته منضمة بها
وهي العلوم بالممكنات والسر فيه انه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات وما هو ابداعها ولا شئ من الاشياء
الا وهو معدوم في حد ذاته فلا بد ان يحصل صوره فيه تعالى ومن ههنا ظهر اندفاع ما يقال ان ارتسام الصور فيه تعالى يستلزم انفعاله
عن الغير وهو خلاف صريحهم هذا ولا يخفى على الفطن الذكي سخافة هذا المذهب والعجب من الرئيس مع كونه غواصا في بحار الحكمة كيف مال
الى هذا المذهب واثبت للواجب تعالى ما يستلزم النقص فيه ولهذا تعقبه كل من جاء بعده كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي
في المشرع السابع من الٰهيات كتابه المطارحات وابي البركات البغدادي في المعتبر والمحقق نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات

٥٨
مقوله تعالى
صفحه
الصفحه
في ذاتها
غلام يحيى

والعلامة شمس الدين الخفري في بعض تصانيفه وغيرهم بوجوه شتى اكثرها قوية الورود لا دافع لها عن وجه هذا المذهب و العلامة صدر الدين الشيرازي
وان تصدى لدفعها في الاسفار لكنه لم يأت بما يشفي العليل ولنذكر بعض الوجوه الواردة مع اجوبة لصاحب الاسفار مع تحقيق الحق
وابطال الباطل تنشيطا للناظرين وتفريحا للماهرين فنقول المذهب المذكور مردود بوجوه الاول ما في المطارحات من انه وان لم يلزم

ق الايراد الاول

الانفعال التجددي ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي القبول والاقتضاء واجاب عن صاحب الاسفار بما حاصله انا لا نسلم ان كون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا مطلقا محال انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف فليس
بمحال فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم **اقول** المشاؤون ومنهم الشيخ الرئيس يبالغون في انكار زيادة الصفات عليه تعالى
ويقولون بعينيتها كما هو مذكور في اسفارهم فكون الشيء فاعلا وقابلا وان لم يكن محالا مطلقا لكنه محال في الواجب عندهم باي معنى اخذ
كما لا يخفى على من نظر بمبحث الالهيات من كتبهم فهذا هو غرض المورد وبالجملة ايراده الزامي فلا بد من رفع الالزام وليس بمرفوع
الثاني ما في المطارحات ايضا من انه يلزم انفعال الواجب من الصورة الاولى وهي علة لاستكماله بصورة اخرى وان اعتذروا بانها

ق الايراد الثاني

وان كانت في ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود ولا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها
يكون كمالا له واجاب عنه المجيب المذكور بان هذه الصور ليست كمالات عندهم لذاته والعلم الذي هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون
عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصور عنه تعالى وسائر الاشياء الخارجية في كونها مترشحة عن ذاته تعالى متاخرة بوجودها ووجوبها
عنه ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون الشيء بالقياس الى الماهية ممكنا

وبالقياس الى موجده واجبا فكل من الصور وان كان وجودها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجوده له تعالى
اقول لقد اعجبني هذا الكلام من اوله الى آخره اما فهم انه لو لم تكن هذه الصور كمالات له تعالى يلزم خلوه في ذاته عن العلم بغيره الذي
هو كمال ايضا وفيه نفي لعلمه بما سواه بحسب ذاته وقد حقق هو في شرح هداية الحكمة ان نفي نحو من انحاء علم الله تعالى موجب لتكفير قائله فانظر كيف ينكر
ههنا كون الصور التي هي علومه كمالات له تعالى ويحصر الكمالية في علمه بذاته وقوله لا فرق الخ غير نافع بل مضر اذ لما كانت الصور كالاشياء الخارجية
في صدورها عنه تعالى لزم خلوه في مرتبة ذاته عن تلك الصور فهو مستلزم للجهل فان قال تلك الصور (مبتدا ١٢) لوازم (خبر ١٢) ذاته فلا تنفك عنه قلنا انا اذا اردت باللزوم
ان اردت به الجزئية فذلك قول باطل وان اردت به انها خارجة عنه لازمة له غير منفكة (شرط ١٢) في حين من الاحيان فلا يخلو اما ان تكون (جزاء ١٢) واجبة لذاتها او واجبة لغيرها
على الاول يلزم تعدد الواجب والتزام التعدد الذوات الواجبة محال واما تعدد الصفات الواجبة بالذات فليس بمحال خال عن التحصيل على ان الصفة ما يحتاج اليه
الغير ويقوم به وهو ينافي الوجوب الذاتي فكيف يتفوه بوجوبها الذاتي وعلى الثاني فهي ممكنة بذاتها (مبتدا ١٢) لان الواجب بالغير يكون في نفسه ممكنا (خبر ١٢) فيكون ذات الواجب في
مرتبة ذاته قبل هذه الصور وان كانت قبلية ذاتية خاليا عن العلم وهذه جهالة بينة وقوله ولا منافاة بين ان يكون الخ لا يغني عن جوع الثالث ما

ق الايراد الثالث

في المطارحات ايضا من ان القول بالصور يوجب ان يكون الذي يقيد الصور ليست ذاته بل شيء (مبتدا ١٢) اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان (خبر ١٢) ذاتا واحدة بجهة واحدة
يجوز ان تفعل وتقبل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما للمحالات كثيرة واجاب المجيب عنه بانك قد علمت ان واجب الوجود مبدأ لكل الاشياء
ومبدأ وجوبها ووجودها فاذا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات العقلية كلها منبعثة عنه تعالى فلا يفيد
شيء من الاشياء كيف وجود الاشياء عنه وعلمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات واطلاق القبول ههنا ليس بمعنى
الاستعداد حتى يلزم انهدام كثير من القواعد **اقول** هذا سخيف جدا فانا سلمنا ان واجب الوجود مبدأ لكل الاشياء لكنه لا ينفع لان ذات الواجب

ف الاعتراض الرابع — ف الاعتراض الخامس — ف الاعتراض السادس — ف الاعتراض السابع

من حيث هي هي مجردة عن الصورة وكثرة الصور انما هي بعد ذاته كما نص عليه الشيخان في مواضع من تصانيفهما فيلزم الجهل في ذاته ويلزم ان يكون الذي يفيد الصور غيره فان قلت صدور هذه الصور عنه تعالى اضطراري فلا احتياج الى امر آخر لصدورها قلت مع انه لا يرفع الجهل عن مرتبة الذات مما يستنكره العقل السليم اما قرع سمعك ان الاضطرار نقص فكيف يثبت في ذات الكمال والقول بان الاضطرار في صفة الكمال ليس بنقص كما صدر عن البعض مما لا يقبله اهل الكمال فافهم وتعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال الرابع ما في شرح الاشارات من انه يلزم التكثر في ذاته تعالى مع انهم صرحوا بانه تعالى واحد من كل الوجوه واجاب المجيب عنه بان لزوم الكثرة في ذاته بعد ذاته وعلى ترتيب الاول والثاني والثالث فلا يقدح في وحدة الذات وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور في مواضع من كتبه بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني الا ترى الى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته واشار اليه المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته **اقول** هذا كله وان كان صحيحا لكن غرض المورد ان وجود الكثرة في ذاته تعالى وان كانت بعد الذات ايضا ينافي كثيرا من القواعد المذكورة في كتبهم كما لا يخفى على وسيع النظر ولو لا البساطة من كل وجه فلم قالوا انه لا يصدر عنه الا الواحد لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذا القول قد صدر عن صاحب هذا المذهب ايضا في مواضع من تصانيفه وايضا لو قلنا بالكثرة في حد ذاته وان كانت بعد الذات لامكن صدور جميع الاشياء عنه تعالى كل شيء بواسطة صورته فينهدم اساس كثير من قواعدهم وذكر كلام الشيخ والمعلم الثاني المدخول عليه مما لا ينفع الخامس ما في شرح الاشارات ايضا من انه يستلزم ان لا يوجد الواجب شيئا مما يباينه بذاته بل يتوسط امر حال فيه واجاب المجيب عنه بانه مجرد استبعاد فلا يسمع لان البرهان هو المتبع وهذه الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده اشرف واقدس من الممكنات الخارجية فتكون اقدم تحققا واقرب منزلة اليه تعالى فهي لا محالة احرى بان تكون واسطة في الايجاد لهذه الماهيات **اقول** هذا عجيب جدا فان احتياج الواجب في صدور جميع الممكنات عنه نقص في ذاته وقد فر عنه الحكماء مرارا كثيرة فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار والصور الالهية وان كانت لوازم لذاته غير منفكة عنه في مرتبة من المراتب لكنا نستفسر عن كيفية صدور الممكنات الخارجية بواسطتها هل هو على طور الاحتياج اليها بان لا يمكن له ايجاد الممكنات بدونها ام لا بطريق الاحتياج على الثاني يجوز ان لا يوجد هذه الصور في ذاته تعالى ويصدر عنه الممكنات بدونها فيمكن الجهل له تعالى لانه لا سبيل للعلم على هذا التقدير الا بالحصول ثم امكان الجهل ممتنع وعلى الاول يلزم ان يحتاج الذات في الخلق الى غيره وهو مخالف لقولهم انه تعالى موجد للعقل الاول بنفس ذاته ومصادم لبداهة الوجدان السليم ايضا لاستلزام النقصان في نفس ذاته اذا خليت وطبعه وهذه المفسدة لا تندفع اصلا وما قال ان الصور الالهية اشرف واقدس من الممكنات فتكون واسطة فخبط فاحش اذ الصور موجودة بوجود ظلي فتكون اضعف السادس انه قد تقرر في مداركهم ان المعلول الاول يكون اقوى الممكنات وعلى هذا التقدير يكون اول المعلول هو الصورة وهي اضعف وجودا فانه ح يكون عرضا قائما بالمحل والاعراض اضعف وجودا لا يقال قد صرحوا بان صفات الواجب ليست بجواهر ولا باعراض فانهم عرفوا العرض بما يكون تحيزه تابعا لتحيز الغير وهذا المعنى لا يمكن في صفات الواجب لانا نقول ان كانت صفات الواجب اعراضا تم الكلام والا لا يضر المرام فانها وان لم تكن اعراضا لكن لا شك في كونها اضعف وجودا بالنسبة الى الجواهر الموجودة في الخارج لقيامها بالغير وعدم قيام الجواهر بالغير فيتم المقصود السابع قد تقرر في مقره ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وليس المراد به العلم التام

بماهية العلة او العلم بوجه من وجوهها ولا العلم بمفهوم كونها علة وهو ظاهر بل المراد ان العلم بخصوصية العلة يوجب العلم التام
بالمعلول ومعلوم ان الواجب تعالى من جهة وجوده الواجبي علة لما بعده على الترتيب فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته
يقتضي العلم الواجبي بتلك الموجودات فمجعولاته كلها منطوية الوجود في وجوده الواجبي فعلمه بذاته علمه بغيره لا محالة فاي ضرورة
الى القول بالارتسام واثبات احتياج الواجب اليها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثامن ان اللوازم تكون تابعة لملزوماتها
في نحوي الوجود الخارجي والذهني فالملزوم اذا كان موجودا في الخارج كان لازمه ايضا موجودا في الخارج والملزوم اذا كان موجودا
في الذهن كان اللازم ايضا موجودا في الذهن فالواجب تعالى لما كان موجودا خارجيا لا بد ان تكون تلك الصور التي ذهبوا الى قيامها
به موجودة في الخارج فلم يبق الصور صورا التاسع ان هذه الصور لا تخلو اما ان تكون جواهر او اعراضا فان كان الاول لزم ان تكون
موجودات عينية كالجواهر الاخر فلا بد لصور اخر للعلم بها فيلزم التسلسل وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب بالذات محلا للاعراض
العاشر ان هذه الصور المنضمة لا بد ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد على وجه التفصيل غير علم خالد على وجه التفصيل والمعلومات
غير متناهية فالعلوم ايضا كذلك والمعلومات مستقبلة كانت او ماضية عند الله تعالى مرتبة ترتبا ذاتيا او زمانيا فيكون علومها
ايضا مرتبة وان كان بالعرض والتسلسل في الامور الموجودة المرتبة ولو ترتبا عرضيا بحيث يتعين الاول والثاني والثالث الى غير ذلك
محال بالبراهين المذكورة في موضعه فهذه عشرة كاملة يظهر منها ان القول بالارتسام من العقائد الباطلة وههنا وجوه اخر كثيرة لرده
ذكرها المتاخرون تركناها لكونها ضعيفة الورود فظهر ان القول بالانضمام مما لا يقول به عاقل فضلا عن مثل هذا الشيخ ولولا انه
وتلميذه صرحا بهذا القول بحيث لا مجال للتاويل لكنا نقول انهم قد اختاروا ما هو التحقيق من ان علم الواجب بغيره انما هو بذاته لا بانضمام
فيه ولا ارتسام كما يفصح عنه بعض عبارات التعليقات وبعض عبارات التحصيل فاستقم ولا تقلد الاموات قوله تحذا فيرها جمع حذفور
بالضم بمعنى طرف الشيء اي باجمعها قوله او واحدة بسيطة عطف على قوله متعددة هذا هو مذهب المحققين من المتكلمين فانهم لما راوا
بطلان القول بالارتسام ولم يظهر لهم تحقيق ما ذهب اليه المتاخرون من ان علمه تعالى بنفس ذاته لاستبعادهم كون المباين كاشفا
لمباين آخر اختاروا ان علم الواجب بغيره عبارة عن صفة واحدة بسيطة قائمة به تعالى لها تعلقات كثيرة بالاشياء الكثيرة
وان كانت الاشياء معدومة في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة تعلقا فتلك الصفة امر يقتدر به الواجب على ان يعلم الاشياء
والذي يترتب عليه الانكشاف هو اضافتها وتعلقها ويرد عليه امور منها ان هذه الصفة اما انضمامية فيرجع الى شق الانضمام
وقد مر ما عليه واما انتزاعية فيكون علم الواجب اعتباريا لا تحقق له في الواقع بدون الانتزاع ولا ثالث لهما ومنها ان المتكلمين ينكرون
الوجود الذهني كما هو مسطور في اسفارهم ومع ذلك فهم يثبتون ان علم الله بالحوادث الغير المتناهية واستحالة التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف بينة ولا مخلص عنه الا بالقول بالوجود الدهري للاشياء وهم ينكرون الوجود الدهري او بالقول بان للممكنات
نحوا من الوجود الانطوائي في الواجب تعالى فيرجع الى مذهب المتاخرين من الحكماء والقول بان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
ليس بمحال فان تعلق العلم بالمعدومات يقتضي تعددها وتمايزها في انفسها والمعدومات كلها متمايزة في انفسها وليس التمايز بينها
موقوفا على الوجود الخارجي او في الذهن كما صدر عن الفاضل اللاهوري سخيف جدا فان اللاشيء المحض كيف يكون ممتازا ما لم يكن له
نحو من الوجود فلا يحصل الخلاص عنه الا بالوجهين اللذين ذكرناهما وتخلص عنه بعضهم بان الصفة البسيطة وان كانت قديمة لكن تعلقها بالحوادث

الايراد الثامن

الايراد التاسع

الايراد العاشر

او واحدة بسيطة ذات تعلقات

اي ابي البركات عبد الحكيم اللاهوري

انما یتحقق فی وقت وجودہا فصفۃ العلم قدیمۃ والتعلق حادث وفیہ ما اوردہ المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدیۃ بان العلم بالتعلق
بشئ لم یغیر ذلک الشئ معلوما فیلزم علیہم ان لا یکون اللہ تعالی عالما فی الازل بالحوادث تعالی عن ذلک علوا کبیرا وذکر فی شرح التجرید الجلالی
بوجہ آخر وہو انہ تعالی لما لم یکن مکانیا کان نسبتہ الی جمیع الامکنۃ علی السواء فلیس بالنسبۃ الیہ قریب او بعید او متوسط کذلک لما لم یکن
ہو وصفاتہ الحقیقیۃ زمانیا لم یتصف الزمان مقیسا الیہ بالماضی والاستقبالی او الحالی بل کان نسبتہ الی جمیع الازمنۃ علی السواء
فالموجودات من الازل الی الابد معلومۃ لہ کل فی وقتہ ولیس فی علمہ کائن وکان وسیکون بل ہی حاضرۃ عندہ تعالی فی اوقاتہا فہو عالم
بخصوصیاتہا انتہی ونقل شارح المواقف عن کثیر من الاشاعرۃ ان العلم بانہ وجد الشئ والعلم بانہ سیوجد واحد فان من علم ان زیدا
سیدخل غدا فعند حصول الغد یعلم بہذا العلم انہ دخل الآن اذ ان کان علمہ ہذا مستمرا بلا غفلۃ وانما یحتاج احدنا الی علم آخر متجدد بہ یعلم انہ
دخل الآن لطریان الغفلۃ والباری تعالی ممتنع علیہ الغفلۃ فکان علمہ بانہ وجد عین علمہ بانہ سیوجد فلا یلزم من تغیر المعلوم من عدم الی وجود تغیر
فی علمہ انتہی اقول ہذا لا ینفع فی ہذا المقام فانہ مع کونہ آئلا الی القول بالمعیۃ الدہریۃ التی انکرہا المتکلمون یستلزم جہلہ تعالی فی مرتبۃ ذاتہ
قبل ہذہ الصفۃ ولو قبلیۃ بالذات فلا مخلص عنہ الا بالقول بالعلم الانطوائی وایضا تلک الصفۃ لا تخلو اما ان تکون ممکنۃ او واجبۃ لا سبیل
الی الثانی وقول بعض المشائخ کحمید الدین الضریری وغیرہ ان ذاتہ وصفاتہ کلہا واجبۃ لذاتہ مردود اوماول لمنافاۃ التوحید وعلی الاول
فاما ان یکون صدورہا بالاختیار او بالاضطرار الثانی نقص مناف للوجوب قد فر عنہ المتکلمون غایۃ الفرار وعلی الاول یلزم العلم بہذہ الصفۃ
قبل وجودہا ولو قبلیۃ بالذات لا محالۃ لان کل ممکن فہو معلوم لہ بالذات قبل وجودہ فیحصل فی ذاتہ صفۃ اخری لہا تعلق بالصفۃ الاولی والکلام
کذلک فی ہذہ الصفۃ فاما ان ینتہی الی ذات الواجب فیؤل الی مذہب الحکماء والا فلا یحصل المطلوب قطعا فہم فانہ دقیق وبالتامل حقیق قولہ
او غیر قائمۃ بہ عطف علی قولہ اما صفۃ قائمۃ قولہ فاما بنفس حضور الممکنات الخ ہکذا ذکر فی شرح السلم لاحسن المحققین ملا محمد حسن رح وغیرہ
ویرد علیہ ان الکلام ہہنا فی العلم الفعلی المقدم علی ایجاد الممکنات وحضور الممکنات عندہ تعالی بہذا الوجود لا یکون الا بعد تحققہا ووجودہا
فایراد ہذا المذہب فی ہذا المقام لیس بصحیح الا ان یقال ہذا المذہب ایضا فی العلم الفعلی وقع للقائلین بسبب الاشتباہ غایۃ الامر انہ غیر صحیح کما
ان القول بالانضمام غیر صحیح فما ذکرہ ہہنا بہذا التقریب والتحقیق الذی ظہر لی ہو ان الغرض فی ہذا المقام ذکر المباحث الواقعۃ فی علم الواجب الفعلی
اما وجودا کما فی مذہب الانضمام ومذہب المعتزلۃ وغیرہما او عدما کما فی ہذا المذہب ومذہب الاشراق الآتی ذکرہ ومن ہہنا
ظہر سقوط ما قال بعض الناظرین قولہ ثم کر ہذا المذہب فی ہذا المقام وقع تقلیدا لما فی العروۃ الوثقی والا فلا یخفی علی من لہ ادنی مسکۃ ان الکلام
فی العلم الفعلی المقدم علی الایجاد وحضور الممکنات عندہ تعالی بوجودہا الدہری انتہی ولیؤید ما حققنا انہم باجمعہم یذکرون مذہب صاحب الاشراق
فی ہذا المبحث مع انہ مبنی علی انکار العلم الفعلی کما سیاتی فافہم قولہ بوجودہا الدہری فالاشیاء کلہا مع قطع النظر عن تحققہا
الزمانی حاضرۃ عندہ تعالی بوجودہا الدہری الذی لا اول فیہ ولا آخر بل کلہا مع الواجب تعالی معیۃ دہریۃ فیعلمہا الواجب بنفس حضورہا
ای بنفس ہذہ الاشیاء الحاضرۃ فعلمہ تعالی نفسہا ولا حاجۃ الی ارتسام صورہا ولا الی امر آخر ولا یخفی علی الفطن ان ہذا المذہب باطن
اما اولا فلانہ لا یشمل العلم بالممتنعات والممکنات المعدومۃ ازلا وابدا لعدم وجودہا فی الدہر اصلا والقول بان علم البعض بالوجود الدہری
وبعضہا بطریق آخر غیر صحیح کما لا یخفی علی صاحب الرای النجیح واما ثانیا فللزوم الاستکمال بالغیر واما ثالثا فللزوم زیادۃ صفۃ العلم
علی الواجب وہو خلاف لقواعدہم واما رابعا فلجریان براہین التسلسل وغیرہ فی ہذہ الممکنات الحاضرۃ عندہ تعالی بوجودہا الدہری

لہ ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲ منہ مد ظلہ

لہ الثانی ای التاول ان یراد بالوجوب الوجوب بالغیر او یراد بوجوبہا لذاتہ وجوبہا لذاتہ تعالی لا لذواتہا وکلا التاویلین علی کلامہم ۱۲ منہ مد ظلہ

او غیر قائمۃ بہ قولہ بنفس حضور الممکنات عندہ تعالی بوجودہا الدہری ۱۲ غلام یحیی رح

۸۹

هذا وفي الحاشية الوجود الدهري عبارة عن نفس موجودية الشيء مع قطع النظر عن تحققه في وقت والممكنات كلها بهذا الوجود قديمة
ومعه تعالى ورده السيد الباقر واثبت حدوثها تمت ولما وقع ذكر الوجود الدهري تبعا في الحاشية وقصدا في حاشية الحاشية وجب
علينا ان نذكر بعض مباحثه المتعلقة بهذا المقام المفيدة لتحقيق المرام والكلام وان كان يفضي الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل
فنقول **البحث الاول** الزمان عندهم عبارة عن كم متصل غير قار الذات مقدار للحركة موجود في الخارج معروض للقبلية والبعدية
بالذات وبواسطته تتصف الزمانيات بهما وبه يوصف الاشياء بالمضي والحضور والاستقبال فما كان في الزمان الماضي
يقال له انه ماض وما كان في الحال يقال له انه حاضر وما لم يحصل بعد يقال انه مستقبل وههنا امر آخر معبر بالدهر والسرمد
وهو حاق الواقع الذي لا تغير فيه لان التغير والتصرم انما هو بسبب الزمان وظرف الواقع اذا لوحظ من حيث هو هو من دون
لحاظ الى التغير والتجدد الزماني لا يكون هناك تغير اصلا فالدهر وجود واقعي بحيث لا مضي فيه ولا حضور ولا استقبال بل كل الاشياء الموصوفة
بالتغير الزماني وجوده ههناك مجتمعة لا تغير فيها اصلا فالعدم في زمان ما مخصوص ليس عدما دهريا ولا هو مستلزم له لجواز تحقق الوجود في وعاء الدهر بحسب الواقع
في زمان آخر فهو اعم منه بحسب التحقق بل العدم في جميع الازمنة ايضا غير مستلزم للعدم الدهري لجواز ان يكون الشيء غير زماني كالعقول والنفوس
المجردة فانها تتصف بالعدم الزماني ومع ذلك فهي موجودة في حاق الواقع غير معدومة فيه والمقابل للوجود في الدهر العدم في الدهر كما يكون
للمستحيلات والمعدومات لا العدم في زمان مخصوص فكل عدم في الدهر عدم في الزمان من غير عكس وكل وجود في الزمان وجود في الدهر من غير عكس فالامور
الثابتة العالية موجودة في وعاء الدهر غير موجودة في الزمان واما السرمد فلا فرق بينه وبين الدهر الا اعتبارا فحاق الواقع اذا اعتبر
بالقياس الى معية الامور الثابتة مع الامور المتغيرة يسمى دهرا واذا قيس الى النسبة بعض الامور الثابتة كالواجب تعالى مع البعض كالعقول
يسمى سرمدا ومن ثم تسمعهم يطلقون على الواجب الوجود الدهري تارة والوجود السرمدي تارة **المبحث الثاني** صرح الجمهور ان الحدوث على قسمين
ذاتي وهو احتياج المتاخر الى المتقدم وان كان معه زمانا كالعقل الاول بالنسبة الى الواجب وزماني وهو عبارة عن وجود له ابتداء بمعنى ان الوجود
زمان لم يكن موجودا فيه ثم وجد كالحوادث اليومية الموجودة في ازمنتها ويقابل كلا منها القديم فالقديم الذاتي عبارة عن عدم احتياجه الى
شيء آخر والقديم الزماني عبارة عن عدم وجود الاولية له والنسبة بين الحادث الذاتي والحادث الزماني عموم وخصوص مطلقا فان كل ما يوجد
فيه الحدوث الزماني يوجد فيه الحدوث الذاتي من غير عكس كالمبادي العالية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي بدون الزماني وبين الحادث الذاتي والقديم
الذاتي تغاير حقيقي وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني عموم وخصوص من وجه فاحدا مادتي الافتراق الواجب لوجود القديم الزماني فيه دون الحادث الذاتي
وثانيهما الحوادث اليومية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون القدم الزماني ومادة الاجتماع النفوس المجردة والنسبة بين الحادث الزماني والقديم الذاتي
تباين وهو ظاهر وكذا بينه وبين القديم الزماني ايضا كذلك وهو اظهر والنسبة بين القديمين عموم وخصوص مطلقا فالواجب يصدق عليه
القديمان والعقول يصدق عليها القديم بالزمان لا بالذات ولا يوجد صورة العكس **المبحث الثالث** الوجود الدهري والسرمدي
عندهم قديم وكذا الزمان ومقداره الذي هو حركة فلك الافلاك والزمانيات المتجددة حوادث بحسب الزمان وهي وان كانت معدومة في
غير ازمنة حدوثها لكنها موجودة في الدهر دائما اذ الانعدام عن الدهر انما يكون بارتفاع الوجود بحسب الواقع مطلقا لكن وجوده في زمان
وجد فيه لا يرتفع والا لصدق النقيضان وانعدامه في زمان لاحق لا يرفع وجوده في زمانه فاذن هو موجود في زمانه السابق وهو نحو من انحاء
وجوده الدهري فكيف تكون معدومة في الدهر فالزمان مع ما فيه بقليله وكثيره كله موجود في الدهر هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون

فلا وجود للوجود الدهري عندهم وقد ابطلوه ببيانات عريضة لا يتحملها المقام فلا وجود عندهم الا الوجود الزماني والزمان مع الزمانيات
كلها عندهم حوادث زمانية بمعنى انها لم تكن ثم وجدت فقبلية الله تعالى على الزمان وما فيه عندهم قبلية حقيقية وعند الفلاسفة قبلية ذاتية
ومعية دهرية والمتبحر[له] في العلوم لما آمن بوجود قبلية الله تعالى على الممكنات باسرها زمانا كان او زمانيا ولم يهتد الى القول بالقبلية
الحقيقية التي اختارها المتكلمون لنفوذه في منافذ الفلسفة اخترع قولا آخر لم يسبقه الى مثله احد ولم يسلمه ممن جاء بعده احد وهو القول
بالحدوث الدهري وهو الذي اشار اليه الفاضل المحشي في حاشية الحاشية وقد اصر المخترع المذكور على ما اخترعه في تصانيفه حتى صنف
فيه رسالة مستقلة وفرع عليه تفريعات شتى وخلاصة تحقيقه ان مطلق القبلية التي تمنع القبل والبعد عن الاجتماع انما يكون لكون
المتحقق حاصلا بالفعل لما هو قبل من دون التكون حاصلا لما هو بعده فان كان ذلك بحيث يتخلل بينهما زمان ممتد بالذات او آن لا ممتد
بالذات وهو من حد والممتد بالذات كانت زمانية والا كانت دهرية وسرمدية والزمان اذ ثبت تناهيه في جانب الماضي دون المستقبل
ببرهان التطبيق كان عدمه سابقا لا سبقا زمانيا بل دهريا وكذلك يكون للواجب لبراءته عن سبق العدم على وجوده قبلية على الزمان فاذا
وجد الزمان يكون سبحانه وتعالى معه فيقع المعية في حيز القبلية نعم لا يمكن في السبق الدهري ان يترتب قبليتان او بعديتان متعاقبا
الحصول وانما يحصل ذلك في السبق الزماني لعدم الامتداد في طباع الدهر فاذا فرض آ سابقا على ب بالسبق الدهري وهو على ج كذلك
كان معدومين معا مع وجود آ ثم اذا وجد ب وج بعد معدوم بقي فقدر في عدم ج و وجود آ جميعا فاذن يكون سبق آ على ج بحسب استمرار
الوجود وتمادي العدم والكلام كان في سنخ الدهر فظهر انه لا يمكن ترتب البعديتين والقبليتين بحسب سنخ الدهر ولكن لا بد من وجود القبلية
هناك ايضا وهي من صفات الجاعل وليس للعقول سبيل الى دركه ولا غاية فيه لان البرهان يوجب ان يكون هناك تقدما سرمديا مجهول
الكنه فان الحادث اليومي مثلا متخلف عن الواجب فيكون هناك قبلية وليست بزمانية فانها انما تكون بالذات للزمان وبالعرض
للزمانيات والواجب متعال عن ذلك ولما تخلف وجود الحوادث عن الواجب كان له عن اولها الى آخرها قبلية والكل في ذلك سواسية فان
قبليته على آدم كقبليته على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من غير تعاقب وترتب والفلاسفة ايضا لا ينكرون هذه القبلية لكنهم يشركون
المبدعات اي العقول فيها بالله تعالى ونحن نجعل المبدعات البرية عن الحوادث الزمانية مع الحوادث الزمانية سواء في قبلية الواجب
عليها ونحكم على الممكنات بان وجودها بعد البطلان في وعاء الدهر الليس اذ كان بعضها مستمرا غير مسبوق العدم وبعضها مسبوقا
كان الواجب مع المستمر والمسبوق بالعدم معدوم في الدهر ثم هو سبحانه وتعالى صار معه اذا وجد فيلزم حصول الامتداد في الدهر وعروض
نسبة متصورة امتدادية للواجب فيتعين انه اما ان يكون من الممكنات مستمرا وهو بديهي البطلان او كلها مسبوقة بالعدم فهذا هو المطلوب
هذا محصل كلماته وقد شنع عليه تشنيعا بليغا العلامة الجونفوري[له] في الشمس البازغة بان مطلق القبلية والبعدية المانعتين عن الاجتماع
لا يتعقلهما الا حيث يكون امتداد محقق او موهوم اذ ما لا يكون فيه امتداد اصلا لا يتصور فيه عدم ثم وجود وقولنا لم يكن فكان او كان فصار
سلبا ثم صدق الايجاب ونحو ذلك لا يخلو عن ملاحظة الحدين فاذا جرد النظر الى الزمان لم يستطع العقل الا الحكم بوجوده المحض او العدم البحت
فاذن قد انقلبت ريح الملامة واستدارت رحى التشنيع عليه بما ذكره من وقوع الوجود في حيز العدم فمما لا محصل له فانه اذا كان
الدهر عاريا عن الامتداد ولا امتداد هناك فكيف يمكن ان يتمادى فيه مراتب العلم الا ان يكون هناك ظرف آخر ممتد كالزمان يقع فيه
ويكون التعاقب بالحقيقة فالقبلية الواجب على الممكنات قبلية دهرية التصور ... ان يتصف بها فالصحيح القول بالحدوث ...

91

له أي السيد الباقر ١٢ منه مد ظله

له أي العلامة محمود الجونفوري شرح ١٢ منه مد ظله

الدهري بل كل شيء فهو مع الواجب تعالى بحسب الدهر لا قبلية هناك ولا بعدية ولا امتداد هذا خلاصة ايراده وقد اطال الكلام على جملة جملة من ذلك المخترع فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى الشمس البازغة ولولا ضيق المقام لذكرتها **قوله** او بحضور الصورة الجوهرية هذا انما ينسب الى افلاطون الالهي واستاذه سقراط وتحريره ان للاشياء عنده ثلثة وجودات الاول الوجود الخارجي وهو الذي يكون مناط الاجراء الاحكام والآثار الحقيقية والاشياء بحسب هذا الوجود بعضها جواهر وبعضها اعراض والثاني الوجود الذهني وهو ظرفها سواء اختير مذهب حصول الاشياء بانفسها او باشباحها والاشياء الموجودة بهذا الوجود المسماة بالصور الذهنية كلها اعراض لوجودها في الموضوع وهناك وجود ثالث كانه برزخ بين هذين الوجودين وهو عبارة عن وجود صور الاشياء الخارجية قائمة بذاتها قبل وجودي ذهني صورها فان قلت كيف يمكن قيام هذه الصور بنفسها مع كونها اعراضا قلت لا بعد في ذلك في العالم الآخر اما سمعت ان الاعمال توزن في الميزان عند الحساب وهي اعراض ويرد على هذا المذهب بعض الايرادات[1] الواردة على شق الانضمام وقد بالغ رئيس[2] الصناعة في كتبه في تشنيع هذا المذهب اي القول بالمثل المجردة المنسوبة الى افلاطون وهي المعروفة بالمثل الافلاطونية فقال في الفصل العاشر من المقالة الثانية من برهان الشفاء اما افلاطن فجعل الصور المفارقة المعقولة موجودة لكل معقول حتى للطبعيات فسماها اذا كانت مجردة مثلا واذا اقترنت بالمادة صورا طبعية وجميع هذا باطل فان الصور الطبعية لا تكون هي هي اذا جردت عن المادة والصور التعليمية لا تقوم بلا مادة والكلام في ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها انما هو في الفلسفة الاولى دون المنطق والعلوم الآخر انتهى ثم قال في ثاني سابعة الهيات الشفاء اول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبعية صورة مفارقة هي المعقولة وجعلوا العلوم والبراهين نحوها تنحو واياها تتناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان للانسان معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس الفاسد فهو المعقول المفارق انتهى وقال المستبصر[3] في العلوم في القبس الخامس من القبسات في بحث الطبائع المرسلة المثل الافلاطونية في المشهور الدائرة على الالسن مفسرة في هذا الموضع بالطبائع المرسلة الموجودة في متن الدهر وحاق الاعيان متجازة في عالم الامر عن الافراد وفي باب اثبات علم الله بالصور المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب والشهادة برزخا بين المادي والمجرد وفي مقام اثبات الصورة النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على جملة هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كالنفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل مخصوص فليعلم انها بما عدا التفسير الاخير باطلة انتهى كلامه وتم مرامه ولا بد ههنا من ضرب من التفصيل فنقول قد تواتر النقل بين الحكماء قديما وحديثا عن افلاطون انه قائل بالصور وسموها بالمثل الافلاطونية واختلفوا في المراد بها بناء على ان للمثل تفسيرات في مواضع مختلفة فقد تفسر في مبحث الصور النوعية بارباب الاجسام والطلسمات وتحقيقه الاجمالي ان الحكماء المتألهين من حكماء الفرس ومن يحذو حذوهم كالشيخ[4] المقتول في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق وهياكل النور ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية واستدلوا على ذلك بان الوجدان يشهد بامتناع صدور الافعال المختلفة في النبات مثلا عن القوة العديمة الشعور التي سماها المشاؤن بالصور النوعية وهؤلاء الاشراقيون يتعجبون ممن يقول ان الالوان

[1] كالتعين المتعلق بالغير ولزوم الجهل في مرتبة الذات وجريان التسلسل في هذه الصور وغير ذلك ١٢ منه مد ظله

[2] اي الشيخ ابو علي بن سينا رحمه الله ١٢ منه مد ظله

[3] اي السيد باقر داماد ١٢ منه مد ظله

[4] اي الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول ١٢ منه مد ظله

او بحضور الصورة الجوهرية والعرضية

92

العجيبة فی ريش من رياش الطاوس مثلاً انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير رب نوع حافظ بل هم ينسبون جميع كيفيات
الانواع الى اربابها المجردة المسماة بالمثل والمشاؤون دونوا فی كتبهم دلائل كثيرة لابطال هذه الارباب ليس شیء منها مما ينفع ويهدی
الى الصواب والتحقيق انه لاسبيل الى المناظرة مع الالٰهيين فی هذا الباب لانهم يدعون البداهة والمشاهدة المتكررة فی خلواتهم وجلواتهم
لاثبات هذه الارباب فليس للمشائين فی ظلمات الدلائل الظاهرة ان يناظروهم كما انهم لايناظرون ارسطو[1] وابرخس وبطليموس فی
ما دونوه على ما وجدوه فی ارصادهم وقد تقرر فی مبحث الماهيات بالماهيات المجردة المعراة عن التشخصات الماخوذة بشرط لاشیء
وقد تقرر فی باب تقسيم العوالم بالعالم المتوسط بين عالم المجردات وبين عالم الاجسام المادية ويسمى بعالم المثال الذی ذهب اليه الشيخ المقتول[2]
ومن قبله من الحكماء المتألهين واستدل عليه فی حكمة الاشراق وغيرها بان الصورة الخيالية الكبيرة كجبل الفضة مثلاً لاتكون
فی الاذهان لامتناع انطباق الكبير على الصغير ولا فی الاعيان والا لرآها كل سليم الحواس وليست معدومة صرفة والا لما كانت معلومة
متميزة وليست فی العقول المجردة لكونها جسمانية فبالضرورة تكون فی موضع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل وهو الذی ذهب
اليه الحكماء المتقدمون كافلاطون وبقراط وفيثاغورس وغيرهم وانت تعلم ان هذا الدليل مبنی على انكار الوجود الذهنی اما على القول به
كما هو التحقيق فلا يتم الاستدلال لاحتمال وجوده فی الذهن وتوهم لزوم تطبيق الكبير على الصغير ناشئ من الاشتباه بين الوجود الخارجی
والذهنی وقياس احدهما على الآخر فافهم ولاتتخبط وقد يقرر بانا ندرك زيدا مثلاً بعد ما شاهدناه مرة بعد انعدامه عن هذا العالم على الطريق
الذی شاهدناه سابقا فلزيد وجود قطعا واذ ليس فی هذا العالم فلاجرم يكون فی عالم آخر وهو المسمى بعالم المثال فموجودات هذا العالم تكون موجودة
فيه بعد انعدامها عنه وتكون قائمة لا فی مكان ولا فی جهة بل فی عالم متوسط بين عالم العقل وعالم المادة ومن اراد التفصيل فليرجع الى شرح
فصوص الحكم وقد دون المشاؤن لابطال هذا العالم فی اسفارهم وجوها كثيرة لايشفی العليل واحد منها وقد تقرر فی باب العلم بالصور القائمة
بنفسها المجردة عن المادة عند ربها وخالقها اذا عرفت هذا فاعلم ان منهم من نسب وجود الماهيات المجردة فی الخارج الى افلاطون بناء على
تفسير الصورة بها وشنع عليه تشنيعا بليغا بانه كيف يمكن وجود الماهيات المعراة عن مابه الامتياز كما لايخفى على ذی فطانة ومنهم من نسب
اليه القول بان علم الواجب تعالى بالاشياء بواسطة صورها الحاضرة عنده الموجودة فی الخارج بنفسها وهو الذی ذكره الفاضل المحشی ههنا تبعا
لمن سبقه ويرد عليه انه كيف يمكن قيام الصور بنفسها قبل وجود ذی صورها فان من الصور صور الاعراض وهی طبائع ناعتية لايمكن ان تقوم
بنفسها وتخلص عنه العلامة[3] الگوفاموی فی منهيات شرح سلم العلوم بان مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده واطلاق
الصور على الاشياء باعتبار حضورها العلمی شائع عندهم وانما سميت مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار واراد بقيامها بذاتها عدم قيامها
بذاته تعالى انتهت ولايخفى عليك ما فيه من الفساد فان الكلام فی العلم الفعلی المقدم على وجود الممكنات الازلی فكيف يكون المراد بالصور نفس
الممكنات واما ما افاده احسن المحققين[4] فی شرح السلم ان مراده بالقائم بنفسها ان لاتقوم بالعالم بها فيجوز ان يكون صور الاعراض كالسواد
والبياض مثلاً قائمة بالمحال كالاجسام مثلاً غير قائمة بالباری تعالى فان قلت علم السواد بدون الجسم ممكن قلت لعله لايمكن فی علم الباری
تعالى الامر لايعلمه الا هو انتهى كلامه فيما لخصت احصله فافهم والتحقيق ان حمل كلام افلاطون على التفسير الاول والثالث اولى ولم يقم
دليل قوی على بطلانهما بعد واليه يشير كلام المحققين لان شان افلاطون اجل من ان يقول بوجود الماهيات المجردة فی الخارج وكذا القول
بالصور العلمية المجردة القائمة بنفسها ركيك ايضا فاستقم والتفت الى صنيع المتاخرين حيث نقلوا قوله فی كل موضع من المواضع المذكورة

[1] ای فی التقرير الذكری اشارة الى الترتيب الزمانی فان ارسطو مقدم عصره على ابرخس وعصره مقدم على عصر بطليموس كما لايعلم من شرح القاضی الرومی للملخص الجغمينی والفهم من بعض عبارات العلامة الشيرازی فی شرح هداية الحكمة من ان ارسطو موخر عنهما فزلة عن القلم ۱۲ منه مد ظله

[2] ای الشيخ شهاب الدين السهروردی ۱۲ منه مد ظله

[3] ای القاضی محمد مبارك الگوفاموی ۱۲ منه مد ظله

[4] ای مولانا محمد حسن ۱۲ منه مد ظله

وفسروه في كل باب بتفسير يليق به والله اعلم بما في ضمير عباده قوله او بنفس حضور الاشياء اي بنفس الاشياء الحاضرة قوله حضورا اشراقيا
هذا هو مذهب الشيخ شهاب الدين السهروردي الالهي المقتول وهو مبني على انكار العلم الفعلي على ما هو مقرر عنده وتحريره على ما في حكمة الاشراق
وشرحها لمولانا قطب الدين الشيرازي انه قد تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع الشبح ولا خروج الشعاع عنده على ما مر تحقيقه بل يكفي
فيه عدم الحجاب بين الباصر والمبصر فعند وقوع مقابلة المبصر للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري وقد مر ماله وما عليه ولما كان
حال الابصار هذا فالواجب تعالى لكونه نورا محضا لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره عن ذاته لا بد ان يكون ظاهرا له وغيره ايضا ظاهرا له
بلا احتياج الى صورة او غيرها فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء واذا لم يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء
بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف فعلمه وبصره واحد وعلمه بذاته هو كونه نور الذاته وعلمه بالاشياء هو كونها ظاهرة له على سبيل الحضور
الاشراقي اما بانفسها كاعيان الموجودات من الماديات والمجردات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالفلكيات او بمتعلقاتها كصور الحوادث
الماضية والمستقبلة الثابتة في النفوس الفلكية فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات
العلوية لاحاطة اشراقه الظهوري بالمدبرات وهي النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض فعلمه بالاشياء اضافة لكونه
عبارة عن ظهور الاشياء وظهور الشيء للشيء اضافة وحقيقته عدم الحجاب الذي هو شرط الابصار وهو مفهوم سلبي لا يحتاج اليه في ادراكه تعالى
لانه لا يحجبه شيء عن شيء والسر فيه ان العلم انما هو عبارة عن الظهور والانكشاف وانما يحتاج الى الصورة عند المشائين عند غيبوبة المدرك ولو كان
حاضرا عند النفس الذي هو مدرك للكليات والجزئيات لم يحتج الى تحصيل صورة كما انه لم يحتج في ادراك ذاته وصفاته الانضمامية الى تحصيل امر آخر
وعند صاحب الاشراق كل ما سواه حاضر عنده فهو يدرك جميع الاشياء الخارجية من دون حاجة الى تحصيل صورة لكونه نورا ظاهرا بذاته وغيره
ظاهر له فاذا كان حال النفس هذا فما ظنك بالواجب المطلق الذي هو في اعلى مرتبة النورية والاضافة الابداعية الى ما سواه الذي هو اعلى ضروب التأثير
وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته وما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة آتية فكما ان علمه
بذاته لا يزيد على ذاته اتفاقا كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء هذا حاصل ما ذهب اليه هذا الشيخ الالهي ويرد عليه امور
الاول وهو اقواها ان هذه الاضافة التي جعلها علما لا توجد الا بعد ايجاد الممكنات فيلزم الجهل قبله ويبطل العناية الالهية السابقة
على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب الغريب واجاب هو بنفسه عنه في حكمة الاشراق بما توضيحه ان جودة النظام
وحسن الترتيب ليس مبنيا على علمه الفعلي بل هو من ظلال النسب الشريفة والترتيب الواقعة بين المفارقات فان العقول المسماة
بالانوار الالهية كثيرة وافرة عنده ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الامور تابعة
لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها فلا احتياج الى اعتبار علمه الاجمالي الفعلي ولا يذهب على الفطن ما فيه فانا سلمنا
ان هذا النظام تابع لذلك النظام الاشرف لكنا نستفسر عن السبب الباعث لنظام ذلك العالم وهكذا فلا بد ان يلجأ الى القول بكون
ذاته بحسب تعقلاته الالهية مشتملة على افضل النظام دفعا للدور والتسلسل وح يلزم خلاف ما ادعاه ويثبت ما هو مطلوب المشائين من
ان علمه بغيره منطو في ذاته لا احتياج فيه الى غيره فان قلت تبعا لما في حكمة الاشراق في رد مذهبهم بان المعلومات غير ذاته تعالى قطعا
فيجب ان يكون علمها ايضا غير ذاته لا عينها قلت هذا ممنوع لا بد له من برهان او شهادة وجدان وكلاهما منتفيان الثاني ان كون العلم
اضافة محضة كما هو مفاد كلام صاحب الاشراق غير صحيح سواء سميت تلك الاضافة اشراقية او لا لان الاضافة تتوقف على وجود

او بنفس حضور الاشياء

حضورا اشراقيا

او بنفس ثبوت الممكنات المعدومات

غلام يحيى

۹۴

قف الاول

قف الثاني

الطرفين فيلزم الحاجة في اشرف صفاته الى مخلوقاته وفساده لا يخفى على احد الثالث ان هذه الاضافة اما واحدة او متكثرة فان كان
الاول يلزم ان لا تميز عنده تعالى بعض الاشياء عن بعض لوحدة ما به الامتياز فان قلت مثل هذا يرد على المشائين القائلين بكون
الذات الواحدة الحقة منشأ للانكشاف قلت هب ولكنهم يقولون ان ذات الحق مع وحدتها علة لجميع الاشياء وكل شيء منها
على حدة فلابد ان ينطوي علمها في علمه بذاته على التفصيل ولا يتاتى مثل هذا ههنا فان الاضافة ليست علة لجميع الاشياء حتى
ينطوي علم الاشياء فيه فان العلة انما هو الذات الحقة وعلى الثاني يلزم ان يوجد الامور الغير المتناهية وهي الاضافات في
ذات الواجب في آن واحد فان علمه في كل آن محيط بما سواه واستبعاده غير مخفي فهذه الوجوه الثلثة تبطل مذهب الشيخ الجليل ويرد
عليه وجوه اخر كثيرة تركناها خوفا للاطناب واما ما اورد عليه العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة لقوله كون الاضافة علما لا يصح
اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه ما يكون غير مطابق وايضا من العلم ما هو تصور وتصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام
والقول بان مقسم العلم في اوائل المنطق انما هو العلوم التي هي غير علم المجردات غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد حقيقة واحدة
لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة انتهى فعندي انه مشترك الالزام بين هذا المذهب وبين مذهب المشائين القائلين
بكون علم الواجب عين ذاته فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان علم الواجب مغاير لعلم الممكنات حقيقة كما ان ذاته يباين ذواتها كما لا يخفى

قوله ثبوتا خارجيا هذا هو مذهب المعتزلة ومبناه على ان للمعدوم ثبوتا خارجيا وهو امر آخر غير الوجود الخارجي وعندنا الوجود والثبوت
والكون والشيئية الفاظ مترادفة مصداقها واحد وليس الثبوت امرا آخر غير الوجود فالمعدوم لا وجود له ولا ثبوت فكيف يكون علمه تعالى
بالممكنات حالة عدمها بهذا الطريق وتحرير محل النزاع ان المعدوم اما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود او يكون جائز الوجود والعدم اما
الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف ليس بذات ولا شيء واما المعدوم الذي يجوز وجوده وعدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه
قبل الوجود نفي محض ليس بشيء ولا ذات واليه مال ابو الحسين البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات
وحقائق حالتي وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع واما الدلائل فهي مذكورة ذكرا كثيرة للطرفين في الكتب الكلامية كشرح المواقف والاربعين
والتهذيب وغيرها رايناتركها ههنا احرى لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولكن مقتضى ان ما لا يدرك كله لا يترك كله وجب علينا ان نذكر بعض
ادلة الطرفين لينكشف الستر عن وجوه المذهبين فنقول لنا في اثبات ان المعدوم ليس بشيء وجوه منها ان هذه الماهيات المعدومة التي
قلتم بثبوتها ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة فيلزم ان تكون مسبوقة بالنفي المحض اذ لا معنى للحدوث
الا الوجود بعد العدم وذلك هو المطلوب وانما قلنا انها ممكنة لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة والاولان باطلان
فتعين الثالث اما البطلان الاول فللزوم تعدد الواجب واما الثاني فلمنافاته الوجود الخارجي ومنها قوله تعالى والله على كل شيء قدير وجه
الاستدلال به ان اسم الشيء يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليها وانما يكون قادرا عليها لو كانت لقدرته
صلاحية ان تؤثر في تلك الماهيات تقديرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله مقدما على تقرر تلك الماهيات
لوجوب تقدم المؤثر على الاثر فثبت ان الماهيات باسرها نفي محض في الازل واما المعتزلة غير ابي الحسين وابي الهذيل العلاف ومتبعيه
من البغداديين فاستدلوا على كون المعدوم شيئا ثابتا بوجوه كثيرة كلها سخيفة عندنا منها ان المعدومات متميزة في انفسها حال عدمها
وكل ما يتميز بعضه عن بعض فلابد ان يكون حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا هذا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فدليل

ای العلامة صدر الدين الشيرازي رح ۱۲ منه مدظله

ج ۹۵

علينا انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذان الطلوعان معدومان في الحال ونحن نعلم الآن امتياز كل واحد منهما
عن الآخر وهذا يدل على امتياز كل منهما عن الآخر وايضا انا نعلم انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الطيران فقد تميز احد المعدومين
عن الآخر وايضا انا نجد من انفسنا انا نريد ان يحدث لنا اموال وسعادات ولا يحدث لنا مضرات وآفات مع كون كل واحد من هذين
القسمين معدوما وايضا المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين متميز عن الآخر وقد يجاب عن هذه الحجج بان هذه
الامور وان كانت معدومة في الخارج لكنها موجودة في الذهن ولهذا صح وقوع الامتياز بينها فلا يثبت امر آخر وراء الوجود وانت تعلم
انه ليس بشيء لانه مبني على الوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه فكيف يكون هذا الجواب حجة عليهم فعندهم ليس الموجود الا الموجود الخارجي وما لم يوجد
في الخارج فهو معدوم فهذه الاشياء مع عدمها في الخارج متميزة فلا بد ان يكون فيها امر آخر وراء الوجود وهو الثبوت فالاستدلال
باق على حاله ويمكن ان يقال لما كانت دلائل الوجود الذهني قوية ووجوه انكاره سخيفة بني المجيب كلامه على الوجود الذهني فالاولى
في الجواب عن الحجة المذكورة ما ذكره الامام[له] الرازي في الاربعين نقضا عليهم انا نجد من انفسنا ادراكا في صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيننا
وبينكم على انها ليست ماهيات ولا حقائق بل هي نفي محض وعدم صرف فالصورة الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا نحكم بان شريك
الباري ممتنع ونقيم الدلائل على ذلك فالشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل ههنا مع انها ليست متقررة اصلا والصورة الثانية العلم بانتفاء
لحصول هذا الجسم في هذا الحيز دون غيره والصورة الثالثة انا نعلم امتياز العدم عن الوجود فيلزم عندكم كون العدم المطلق ثابتا ولم يقل به احد
ونظائره كثيرة كلها تدل على ان العلم بالشيء وحصول الامتياز لا يقتضي ان يكون متقررا ثابتا في الخارج ومنها قوله تعالى ولا تقولن لشيء
اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فهي الامر الذي سيكون غدا في الحال باسم الشيء وذلك يقتضي ان يكون المعدوم شيئا وجوابه ان التمسك
بهذه الآية لا يقتضي الا اطلاق اسم الشيء على المعدوم لا كون الماهية متقررة حقيقة لجواز اطلاق اسم الشيء مجازا باعتبار ما يؤول اليه والآية
التي عولنا عليها قوية بحسب الاثر والمعنى فكان التمسك بتلك الآية اولى اذا عرفت هذا كله فاعلم ان المعتزلة ذهبوا الى ان علمه تعالى الفعلي الكلي
بالممكنات بثبوتها ثبوتا خارجيا فان الممكنات وان كانت معدومة حالة العلم الفعلي لكن لها نحو من الثبوت بها تنكشف الاشياء
عنده تعالى ولا يخفى عليك ما في هذا المذهب من السخافة اما اولا فلما عرفت انه لا يعقل امر آخر مسمى بالثبوت سوى الوجود الخارجي
او الذهني فالممكنات قبل وجودها في الخارج معدومة خارجا وذهنا فكيف يتعلق علم الواجب بها واما ثانيا فللزوم احتياج الواجب في
صفته الكاملة الى غيره واما ثالثا فللزوم الجهل في مرتبة ذاته واما رابعا فلجريان برهان التطبيق وغيره من براهين ابطال اللاتناهي في تلك
الممكنات الثابتة فيبطل كما ابطل به الانضمام على ما مر تحقيقه قوله وثبوتا علميا هذا ما ذهبت اليه الصوفية الصافية وهو قريب من
مذهب الاعتزال بل كانه هو فيرد عليه ما يرد عليه قال صاحب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين بعد ثلثمائة منها اعيان الممكنات
في حال عدمها رائية ومرئية وسامعة ومسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الممكنات فوجه عليه دون غيره
ولم يزل الممكنات في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود وتسبحه وتحمده بتسبيح وتحميد ازلي قديم ولا عين لها موجودا انتهى
وفي الفصوص العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه يكون هكذا فلذلك قال
وهو اعلم بالمهتدين ثم قال ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم بل ما علمناهم
الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وكذلك ما قلنا لهم الا ما

له اي الامام فخر الدين الرازي الخطيب ١٢ منه مدظله

اعطونا من نفوسهم ان نقول لهم وذاتهم معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا وكذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا انتهى فهذه العبارات واشباهها تدل على ان مذهبهم ثبوت الماهيات منفكة عن الوجود العيني فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة الا انهم يقولون بالثبوت الخارجي والصوفية يقولون بالثبوت العلمي وهذا الفرق لا يفيد نفعا فان البرهان قائم على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدما ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين والتحقيق ان الصوفية الصافية ظننا بهم ان لا يتفوهوا بمثل هذا القول السخيف كما تفوهت به المعتزلة فاما ان نتوقف فيه حتى يحصل لنا مثل ما حصل لهم من الكشف الشهودي والحضور الوجودي فنطلع على ما اطلعوا عليه او نقول انه راجع الى مذهب المتاخرين القائلين بان علم الواجب بالممكنات بنفس ذاته بادنى تاويل وان كان ظاهر عباراتهم يشكك ذلك وان شئت الاطلاع على تاويل ارجاعه اليه فارجع الى الاسفار الاربعة فان فيه تاويلا نفيسا وتحقيقا لطيفا به يخرج مذهب الصوفية عن حيز الاعتزال قوله كالسراب انت تعلم ان القياس على الصورة السرابية فاسد لانها موجودة في الحس المشترك وان لم يكن منشؤها صحيحا قوله او باتحاد المعقول مع العاقل وفي بعض النسخ العقل بدل العاقل والمراد به الواجب والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاقه عليه تعالى عز شانه وهذا المذهب منسوب الى فرفوريوس ولا يخفى سخافته وبطلانه على احد ولهم باول وكتب الشيخ الرئيس كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ المقتول كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكتب غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغيرهم كلها مملوة من ابطال هذا المذهب اقول قد عرفتك سابقا ان هذا المذهب من احد شقوق العينية فذكر الفاضل المحشي هذا المذهب على حدة مع ذكره مذهب العينية سابقا تسامح واضح فافهم قوله فهذه عشرة مذاهب اقول بل تسعة والعلامة[1] الشيرازي ذكر في الاسفار سبعة مذاهب فلم يذكر شق عدم العلم وجعل مذهب الصوفية والمعتزلة مذهبا واحدا وذكر مذهبا آخر لم يذكره الفاضل المحشي ههنا وهو ان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات وهذا هو مختار المحقق نصير الدين الطوسي وتحقيقه على ما ذكره في شرح الاشارات انه ليس كل علم يحتاج الى صورة حاصلة الا ترى الى علم النفس بذاتها وظاهر ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورته التي بها هو هو كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذاته ونظيره انك تعقل اشياء بصور متصورة وتستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بها من غير ان يحصل صورة اخرى فاذا كان حالك هذا فما ظنك بالواجب الذي لا شريك له في الصدور فالمعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه صورة فهو عاقل اياها من غير ان يحل فيه صورتها ولما لم يكن بين الواجب ومعلوله الاول تغاير بل كانهما متحدان بحسب اللزوم الواقعي فعقله لذاته بعينه عقله للمعلول الاول ولما كانت الجواهر العقلية والعقول المفارقة تعقل بالبين معلولات بحصول صورة فيها وهي معقولات للاول الواجب لا وجود الا وهو معلول للاول الواجب[2] كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر[3] فاذن لا يعزب عن علمه شيء من غير لزوم محال من المحالات ولا يذهب عليك انه ان اراد عدم لزوم المحال على هذا المذهب على طريق السلب الجزئي فغير نافع وان اراد السلب الكلي كما هو ظاهر من عبارته فغير صحيح للزوم الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم عليه تعالى وجهله بما عداه في مرتبة ذاته من حيث هي هي وغير ذلك من الاستحالات

[1] اي العلامة صدر الدين الشيرازي شارح هداية الحكمة ١٢ منه مد ظله

[Margin:] كمال اتحاد المعقول مع العاقل فهذه عشرة مذاهب والاول مذهب ذاهب ١٢ غلام يحيى

[2] شرط ١٢

[3] جزا ١٢

العددية وما قال بعض الناظرين من انه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة انتهى فغير مضر لان لصاحب
المذهب ان يقول المعلول الاول ووجوده لازم لذاته وتخلل الجعل بين اللازم والملزوم باي وجه كان باطل فلا باس في صدور
المعلول الاول بغير العناية بل لا بد ان يصدر عنه من غير ارادة وروية والا لبطل اللزوم وهذا كما اجاب الشيخ عما ورد عليه من ان
القول بالصور الحاصلة يفضي الى التسلسل او الى الاضطرار حيث قال في التعليقات كل ما يصدر عن الواجب فانما يصدر بواسطة عقلة له
وهذه الصور المعقولة لا يكون نفس وجودها نفس عقلة لها لا تمايز بين الحالتين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فاذن هي من حيث هي موجودة
معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة وهذه الصور من لوازم ذاته فلو تبع وجودها عقلية لها كانت عقلية لها من لوازم ذاته فيكون
وجود العقلية من عقلية لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما نهاية له لا ينتهي وتبعد البتة والتي اقول لو اعتبرت المذاهب الواقعة في العلم على سبيل
التفصيل لارتقت الى خمسة عشر مذهبا الاول انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره مطلقا والثالث انه لا يعلم الجزئيات
من حيث هي جزئيات ويعلم ما سواها والرابع انه لا يعلم الامور الغير المتناهية ويعلم ما عداها والخامس انه يعلم الكل بصور قائمة فيه والسادس
انه يعلم بصفة بسيطة ذات تعلق بالممكنات والسابع انه يعلم بنفس حضور الممكنات الدهري والثامن انه يعلم بحضور المثل القائمة بانفسها
والتاسع انه يعلم بنفس حضور الاشياء الاشراقي والعاشر انه يعلم بنفس ثبوت الممكنات الخارجي والحادي عشر انه يعلم بثبوت الممكنات
العلمي والثاني عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات اتحادا تاما والثالث عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات ذاتا وتغايره اعتبارا والرابع عشر
انه يعلم بنفس ذاته وهو مرآة لجميع الاشياء مع تباينها والخامس عشر انه يعلم المعلول الاول بذاته وما سواه بواسطة العقول القدسية
فهذه خمسة عشر مذاهب الى كل ذهب ذاهب قد مر تحقيق كل منها ولله الحمد وههنا احتمال سادس عشر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون علمه تعالى
جزءا له ولا يخفى سخافته ولو اعتبرت اصول المذاهب الواقعة فيه من غير اعتبار الشقوق الواقعة في كل اصل فهي اربعة فحسب الاول انه لا يعلم علما
تاما سواء كان لا يعلم شيئا مطلقا او غير ذلك من الشقوق المذكورة والثاني انه يعلم بصفة زائدة قائمة به والثالث انه يعلم بصفة غير قائمة به
والرابع ان علمه عينه فهذه اربعة اصول وما سواها فروع لها ومن ههنا ظهر ان اقتصار الفاضل المحشي على ذكر عشرة مذاهب مع ايراد حرف
الترديد الدال على الحصر واقتصار صاحب الاسفار على السبعة ليس بجيد فاحفظ ذلك فانه من مغتنمات العصر هذا كله في علم الواجب واما المذاهب
الواقعة في علم النفس فهي ترتقي ايضا الى خمسة عشر الاول انه اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم كما ينسب الى النافين للوجود الذهني
والثاني مذهب محققي المتكلمين من انه صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم والثالث انه بحصول صور الاشياء بانفسها والرابع انه
بحصول الاشباح والخامس مذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء تحصل في الذهن فتنقلب كيفا وقد مر ما له وما عليه
والسادس مذهب صاحب الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها في عالم آخر والنفس مبدعة لها والسابع مذهب صاحب الافق
المبين من انه عبارة عن الوجود الانطباعي وحصول الصورة وقد مر من المحشي المحقق ما عليه والثامن انه عبارة عن الحالة الادراكية وفيه
مذهبان احدهما انها حالة انتزاعية مختلطة بالصور ومتحدة بها كما يفهم من كلام صاحب السلم وثانيهما وهو التاسع انها صفة منضمة
قائمة بالنفس والعاشر ان العلم اتحاد العاقل والمعقول والحادي عشر ان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثاني عشر مذهب من يقول
ان العلم هو انفعال النفس والثالث عشر ان العلم هو الواجب كما يشير اليه كلام القاضي محمد مبارك في شرح السلم والرابع عشر انه عبارة عن نفس وجود
النفس كما استقر عليه رأيه في شرح السلم وان جعلت مذهب الامام الرازي القائل بان العلم هو الاضافة مع الاقرار بالوجود الذهني

مذهبا على حدة وهو الاولى صار مذهبا خامس عشر فعدة خمسة عشر بتسعة منها ما قصصناه عليك ومنها ما لم نقصص عليك ومن ههنا

ظهران ما فعله[1] افضل المحشين في حواشي شرح السلم من الاقتصار على ثلثة عشر الخلو عن تقصير قوله واحقاق الحق في المبسوطات المراد

من احقاق الحق اظهار حقية الحق فلا يرد ان في احقاق الحق تحصيل الحاصل قوله المشار اليه الخ لا بد ههنا ان اسمعك نبذا من التحقيقات

ليتجلى لك المقام ويزول الستر عن وجه المرام فاعلم اولا ان غرض السيد المحقق من نقل كلام الشيخ في التعليقات[2] اثبات ان المجردات

تعلم بانفسها علما حضوريا وكذا علمنا بذواتنا فاثبت بالكلام الاول مطلق العلم وبالثاني حضوريته كما قال في المنهية ما قال اولا يدل

على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا حضوري انتهت

وثانيا ان الشيخ قسم الاشياء الى قسمين اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها وقد يرد عليه ان الحصر باطل فان من الاشياء ما ليس

وجودها لنفسها ولا لغيرها كالنباتات والجمادات واجيب عنه بان هذا الترديد ليس على طريق الحصر بل بحسب التتبع كالانسان

المتفحص عن حال وقوع العلم يقول الانسان اما ان يكون عالما بالفعل واما ان يكون طالبا له وانت تعلم انه تكلف مستغنى عنه

فالاحسن ان يقال المراد بالاشياء ههنا ليس مطلقها بل الاشياء التي لها دخل في الادراك سواء كانت مدركة بنفسها او آلات

للنفس فيصح الحصر بلا ريب ومن ههنا ظهر سخافة توصيف الاشياء بالمدركة كما صدر عن القاضي[3] الكوفاموي في التنا انهم اختلفوا

في معنى قوله وجودها لها وقوله وجودها لغيرها على ثلثة اقوال الاول ان المراد بوجودها لها ووجودها لاستكمال نفسها بان يكون اللام للنفع

من غير حاجة الى حذف المضاف كما اختاره الفاضل الخيرابادي[4] المراد بوجودها لغيرها وجودها لاستكمال غيرها فيكون حاصل كلام

الشيخ ان الاشياء التي لها مدخل في الادراك منها ما يكون وجودها في ارادة الجاعل لاستكمال نفسها اي غرض الجاعل من جعلها

ان تستكمل هي بنفسها بتحصيل العلوم وكسب الادراكات كالمجردات القدسية والنفوس البدنية فان وجودها ليس الا لان

تحصل الكمالات بالعلوم وتستكمل في انفسها لا لان تكون آلات لغيرها ومنها ما يكون وجودها في ارادة الفاعل لغيرها اي لان يحصل الغير

الكمال بواسطتها فهي آلات لتحصيل الغير الكمال كالحواس الظاهرة والباطنة فانها لم تخلق الا لان تستخدمها النفس وتستكمل في نفسها

لا لان تستكمل هذه الحواس الجسمانية بانفسها فلذلك تدرك المعقولات انفسها لا الحواس والثاني ان المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها

وبوجودها لغيرها حضورها عند غيرها وح فحاصل كلام الشيخ ان من الاشياء ما هي حاضرة عند ذواتها لا تكون غائبة عنها كالعقول

والنفوس فانها حاضرة عند ذواتها لكونها مستقلة الوجود كما ان الواجب تعالى حاضر عنده فلا بد ان تدرك هذه الاشياء بانفسها ومنها

ما هي حاضرة عند غيرها كالجواسيس فانها حاضرة عند غيرها وهو النفس لا عند انفسها فلهذا لا تدرك انفسها فان قلت فعلى هذا يكون كلام

الشيخ الاول فقط كافيا لاثبات المدعى وهو ان علم المجردات بانفسها حضوري اذ قد ثبت منه ان المجردات حاضرة عند انفسها فكيف يصح قول

المحشي المحقق في المنهية ان الاول يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه حضوريا او حصوليا قلت الكلام الاول على هذا

التفسير ايضا لا يكفي لاثبات المطلوب اذ لم يثبت منه الا ان المجردات حاضرة عند انفسها ولا يثبت بهذا القدر حضورية علومها ما لم تنضم اليه

مقدمة اخرى وهي انه اذا كان حضورها لذواتها بالاصالة لم تحتج في ادراكاتها لذواتها الى حصول صورها فيها وهذا هو حاصل الكلام الثاني

ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرين من ان كلام الشيخ بناء على هذا التفسير يدل على كون علوم المجردات حضوريا والثالث ان يكون

المراد بوجودها لها عدم قيامها بالموضوع وبالجملة جوهريتها وبوجودها لغيرها القيام بها فالحاصل ان الاشياء التي لها دخل في الادراك

[1] اي المولوي فضل حق الخيرآبادي منه مدظله

[2] هو اسم الكتاب صنفه الشيخ وتفسيره بالحواشي المعلقة على موضع كما صدر عن العماد الليكني مما لا ينبغي ان يصغي اليه ١٢ منه مدظله

[3] اي القاضي ارتضا علي خان الكوفاموي المدراسي ١٢ منه مدظله

[4] اي المولوي فضل امام الخيرآبادي ١٢ منه مدظله

٩٩

اما ان تكون قائمة بانفسها مستقلة من دون ان تحتاج الى موضوع تقوم فيه كالمفارقات فانها جواهر مجردة قائمة بانفسها لا بغيرها فلذلك تدرك انفسها او تكون
قائمة بالغير بان يكون موضوعها كالحواس القائمة بالجسد فانها اعراض غير قائمة بانفسها فلذلك لا تدرك انفسها ونعني ان المشار اليه بقوله فلذلك الواقع في موضعين
على التفسير الاول هو الوجود لها والوجود لغيرها فقط من غير حاجة الى ضم ضميمة فيكون المعنى ان المفارقات لما كان وجودها لها بمعنى انها خلقت لاستكمال
ذواتها لا لغيرها فلهذا تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا كمال من الكمالات فلو لم يحصل لها لزم بقاؤها ناقصة والحواس الجسدانية لما كان وجودها
لاستكمال غيرها بها وهو النفس لا ان تستكمل بانفسها فلهذا لا تدرك ذواتها بل انما تدرك النفس بواسطتها وكذا على التفسير الثاني فان حضور المفارقات عند ذواتها
بنفسها كاف لادراكها لذواتها فيكون معنى قوله فلذلك تدرك ذواتها اي لكون حضورها عندها تدرك ذواتها لان ادراك الشيء للشيء ليس الا عبارة عن حضور شيء
عند شيء فلما حضرت عند انفسها لاجرم ان تدرك ذواتها والآلات الجسدانية لما لم تكن حاضرة عند انفسها بل عند غيرها فلا تكون مدركة بل انما يحصل الادراك لغيرها
بواسطتها ومن ههنا ظهر ان صنيع القاضي[1] ليس كما ينبغي حيث حمل قوله وجودها لها على معنى الاستكمال ثم قال فلذلك اي للتجرد وكون وجودها لها الخ سخيف جدا
واما على التفسير الثالث فلا يكون المشار اليه بذلك وجودها لنفسها ووجودها لغيرها فقط حتى يكون المعنى لما كانت المفارقات قائمة بذواتها
تدرك انفسها لا محالة والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها بل بموضوعها فلا تدرك ذواتها لانه ح يكون مناط الادراك هو القيام
بنفسه فينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها قائمة بانفسها لا بالموضوع مع انها لا تدرك ذواتها فلو كان مناط الادراك كون وجود الشيء لنفسه
بمعنى قيامه بنفسه كما ذكره الشيخ لزم ادراكها بانفسها ايضا ولم يقل به احد بل لابد ههنا في المشار اليه من اعتبار امرين الوجود لها بالمعنى المذكور
وتجردها عن المادة وح لا ينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها وان لم تكن قائمة بالموضوع لكنها ليست مجردة ومدار الادراك بذاته انما هو الوجود
والتجرد معا فالمفارقات لما كانت قائمة بذواتها ومجردة عن المادة لاجرم ان تدرك انفسها والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها
ولا مجردة عن الغواشي المادية فلا تدرك انفسها بل انما يدرك الغير بواسطتها واستخدامها والفاضل المحشي اختار التفسير الاخير من التفاسير
الثلثة المذكورة في قوله وجودها لها ووجودها لغيرها فلذلك قال المشار اليه بذلك هو مجموع كون العقول العالية وهي العقول العشرة مفارقات
عن المادة وكون وجود ذاتها لها بمعنى قيامها لا بالموضوع لا مجرد كون وجود ذاتها لها وقس عليه الثاني فاحفظ هذا التفصيل فانه طريق مستقيم
قوله فان قلت الخ هذا دفع دخل مقدر تنقيح الدخل ان الاشارة لا تكون الا الى ما سبق ذكره وليس ههنا قبل الاشارة الا ذكر وجودها لها ووجودها
لغيرها فلا جرم يعود الاشارة اليه لا الى امر آخر فمن اين يستفاد كونها مفارقات وتشريح الدفع ان الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ له
والماخذ فيما نحن فيه حكم على المفارقات وهي صيغة اسم الفاعل فيعتبر في الاشارة ماخذه وهو كونها مفارقات فيكون الاشارة الى مجموع
الامرين احدهما ما هو مذكور صريحا وهو كون وجودها لها وثانيهما ما هو ماخوذ من المحكوم عليه وهو كونها مفارقات وتوضيحه على ما افاده
الاستاذ العلامة سراج المحققين[2] نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان الحكم في هذا الموضع الادراك وفي تدرك ضمير يرجع الى المفارقات
وفي موضع الى النفس فالمفارقات العالية والنفوس المجردة محكومة عليها وتدرك محكوم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس
تدرك ذاتها والنفس جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق هو المفارقات والمجرد وماخذه المفارقة والتجرد
فيكون علة للحكم ومدارا له وهو الادراك فيكون المفارقة جزءا من المشار اليه وهو المطلوب ومن ههنا ظهر سخافة قول الفاضل اللبكني[3] ان في جعل
التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا قوله يدل على اخذ الماخذ فيه يعني الحكم على المشتق لشيء يدل على اخذ الماخذ
فيه على سبيل العلية بان يكون ذلك الماخذ والمبدأ علة لذلك الحكم وهذا من لطائف العربية واحرى ان يسمى كلاما قياسه معه كما في قوله تعالى

[1] اي القاضي ارتضا علي خان رح ١٢ منه مد ظله

١٠٠

[2] اي مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله الجنة ١٢ في دار النعيم منه مد ظله

[3] اي المولوي عماد الدين اللبكني ١٢ منه مد ظله

[illegible]

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اى لسرقتهما فالحكم على السارق والسارقة بالقطع بصيغة اسم الفاعل يدل على اخذ السرقة فيه وكونه علة له وكذلك قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اى لاجل زناهما ومن ههنا وضح معنى قوله فى المنهية حاصله ان الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ ففى ادراك المفارقات دخل للمفارقة فلذلك يكون المفارقة جزأ من المشار اليه انتهت قوله وقس عليه آه يعنى ان المحكوم عليه فى قوله والنفس تدرك ذاتها هو النفس فلابد من اعتبار التجرد والمفارقة عن المادة فى المشار اليه ولا يكفى مجرد الاشارة الى كون وجودها لها بالمعنى الثالث قوله اذ التجرد آه اقول هذا دفع لما يقال ان حديث اخذ الماخذ فى الحكم على المشتق لا يفيد فى الحكم بالادراك على النفس لعدم كون المحكوم عليه فيه مشتقا حتى يوخذ مبدؤه ويجعل علة للحكم ووجه الدفع ان النفس بنفسه وان لم يكن مشتقا الا ان التجرد والمفارقة عن المادة معتبر فى مفهومها فيكون معنى قوله النفس تدرك الجوهر المجرد عن المادة المفارق يدرك فيوخذ مبدء المشتق وهو التجرد والمفارقة علة للحكم كما فى العقول فان قلت لما كان النفس الناطقة بسيطة مفارقة عن المادة فكيف يتعقل اشياء كثيرة لان تكثر المعلول انما يكون لاحد اسباب التكثر اما لتكثر العلة واما لاختلاف القوابل واما لاختلاف الآلات واما لترتب المعلولات فى انفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط مجرد لاتكثر فيه اصلا قلت التكثر فيها بسبب الآلات فان الحواس المختلفة تعدها للاطلاع على الامور والاحساسات الجزئية انما تتكثر بحسب اختلاف حركات البدن بجلب النفع والخيرات ودفع الشر والمضرات قوله فانطبق عليه الحاصل الآتى قال فى المنهية هذا التفريع على قوله المشار اليه المجموع انتهت يعنى لما كانت الاشارة بذلك الى مجموع كون العقول والنفوس مفارقات وكون وجوداتها لها انطبق عليه الحاصل الذى ذكره السيد المحقق بقوله حاصله ان التعقل هو وجود الشئ وحصوله للذات المجردة الى آخره لكون التجرد ماخوذا ههنا كما هو ماخوذ فى الحاصل الآتى وفيه اشارة الى انه لا ينطبق لو جعل ذلك اشارة الى مجرد كون وجودها لانفسها بالمعنيين الاولين وستعرف تحقيقه فانتظره مفتشا قوله سواء كانت باطنة هى الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة قوله او ظاهرة وهى القوة الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة وانما سميت بالآلات الجسدانية لكونها فى الجسد سواء كانت فى خارجه او باطنه قوله بل لغيرها بكل واحد من المعانى الثلثة المذكورة فان الآلات الجسدانية ليست مستكملة لانفسها ولا قائمة لا فى موضوع ولا حاضرة عند انفسها فلابد من ان لا تدرك ذواتها لان الادراك من خواص ما يكون وجوده له قوله اذ المراد بها ههنا الخ يشير الى ان ضمير هى الواقعة فى كلام السيد المحقق راجع الى العين وتفصيل المرام انهم اختلفوا فى حل قول السيد المحقق والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهى القوة الباصرة الخ على اقوال الاول ان ضمير هى راجع الى الغير وهذا هو مسلك احسن المحققين فى حواشيه لا يقال كيف جوز ارجاع ضمير التانيث الى المذكر لانا نقول الضمير اذا دار بين الخبر والمرجع فالمعتبر الخبر كما لا يخفى على من طالع كتب العربية ويرد عليه وجوه منها انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشياء لانه يحصل لها بسبب العين كمال وهو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك وقد تنبه لهذا الايراد ذلك المحقق ايضا حيث قال والحق ان القوة الباصرة ايضا ليست مستكملة بالكمال العلمى لعدم اتصافها بالعلم والادراك حقيقة بل حالها كحال العين الا ان ساطتها اقرب من وساطته فان المدرك حقيقة هو النفس دون القوى سواء كانت ظاهرة او باطنة انتهى ومنها انه يلزم عليه ان يكون اطلاق الآلة على العين يعنى الجرم المخصوص صحيحا وليس كذلك وبه ظهر انخساف ما قال الفاضل الكوفاموى لا يجوز ان يراد بوجودها لها وجودها بنفسها ولغيرها وجودها وقيامها بغيرها لانه يستلزم ان يكون العين قائما بالقوة الباصرة كما يدل عليه قول المحشى على هذا التقدير كالعين مثلا بل لغيرها وهى القوة الباصرة انتهى

ومنه مدظله

منه مدظله

وجه الانحساف انه مبني على ان الضمير راجع الى الغير وقد عرفت ما فيه والثاني ما اختاره الفاضل السنديلي من ان ضمير
هي راجعة الى الآلات ولفظ مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله كالعين مثال للمنفي اي لذواتها والمعنى ان
الآلات الجسدانية وهي القوة الباصرة مثلا وجودها لا لذواتها اي ليست هي قائمة بانفسها كالعين بمعنى الجرم
المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها لغيرها اي هي قائمة بالغير وهو محالها فلا يلزم ح ان يكون العين بمعنى الجرم
المخصوص قائما بالقوة الباصرة وانت تعلم ما في هذا التوجيه من التكلفات العديدة والثالث ما اختاره
الفاضل المحشي واليه مال الجمهور وحاصله ان ضمير هي راجع الى العين وتانيثه باعتبار انه من المؤنثات السماعية والغرض من القول
دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص وهو ليس بحاسة وآلة حقيقة فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسدانية وجه الدفع انه ليس
المراد بالعين ههنا الجرم المخصوص اذ لا دخل له في الادراك بل المراد به القوة الباصرة لانها آلة للنفس فان قلت كيف يصح ارادة
القوة الباصرة من العين مع انه لا يطلق العين عليها في عرفهم قلت هذه الارادة مجازية فيكفيها ادنى مناسبة اقول ههنا توجيه رابع
ظهر لي وهو ان الضمير راجع الى ما هو قريب منه يعني الغير لان الاصل في كل ضمير ان يرجع الى ما هو قريب منه والمراد بالقوة الباصرة
النفس واطلاق القوة عليها شائع والمراد بالعين القوة المودعة في التجويف بقرينة جعله مثالا للآلات الجسدانية والمعنى والآلات
الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين اي القوة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين مثلا بل لغيرها وهو النفس الناطقة فافهم قوله النابتتين
من مقدم الدماغ الخ قالت الحكماء في تشريح البصر ان صورة المبصر تنطبع في الرطوبة الجليدية التي هي من طبقات العين ومنه الى مجمع
النور ومنه الى الحس المشترك فيدرك النفس بواسطته ومجمع النور هو المسمى بالقوة الباصرة وهي قوة مفوضة في تجويف ملتقى العصبتين
المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ ومبدئه واختلفوا في كيفية فقيل انهما يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير
تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين اليمنى الى العين اليسرى واليسرى الى اليمنى وقال بعضهم انه ينفذ النابتة اليمنى الى الحدقة اليمنى
واليسرى الى اليسرى من غير تقاطع صليبي والتفصيل في اسفار الحكمة قوله ولعدم كونها مفارقات ايضا تحقيقه ان مناط الادراك
على تقدير ان يكون الاشارة الى مجموع الامرين كما هو مختار الفاضل المحشي مجموع كون وجودها لها بمعنى قيامها بنفسها وكونها مفارقا
ولا يكفي احدهما مجردا عن الآخر للادراك ومناط عدم ادراك الآلات الجسدانية عدم الامرين فان وجودها لغيرها وهي مادية ايضا
وانما لم يذكر الشيخ الثاني لوجهين احدهما الظهور فان عدم كون الآلات الجسمانية مفارقات ومجردات ظاهر غاية الظهور وثانيهما
عدم الحاجة اليه فانه يكفي لاثبات عدم ادراكها ذكر عدم احد مناطي الادراك قوله فاذا كان وجودي لي بالاصالة الخ وحاصله
انما ادرك ذاتي على تقدير وجدان الاثر مني في ان يكون وجودي لي بواسطة الصورة فاذا كان وجودي لي فاي حاجة الى الاحتياج
الى الصورة لتحقق منشأ الانكشاف الاقوى الاتصال فح يجب ان يعلم النفس ذاته كما حقه لوجود سبب الانكشاف الاقوى وليس كذلك
اما ترى الى الاختلاف الواقع في النفس هل هو بسيط ام لا وهل هو حال في البدن ام لا وغيره من المسائل النزاعية ولو كان
انكشاف النفس عنده حضوريا لا يحتاج الى صورة ما لما وقع هذا الاختلاف فان كل احد يعلم نفسه لانا نقول علم النفس بذاتها وان كان
حضوريا لكنه اضعف انواع العلوم فان مناط الادراك ليس الا حضوره عنده وحضوره عنده ليس الا بالاجمال فلا يعلم حقيقته على التفصيل
وهذا هو الباعث لتحير العقلاء في حقيقة النفس والسر فيه انه لا يلزم من العلم بالشيء العلم باجزائه بالغة ما بلغت ومن ههنا ظهر سخافة ما قال

قوله من مقدم الدماغ

١٠٢

الفاضل المیبذی[1] فی شرح ہدایۃ الحکمۃ من ان العلم الحضوری اقوی من الحصولی ضرورۃ ان انکشاف الشیٔ علی الآخر لاجل حضورہ بنفسہ اقوی من انکشافہ علیہ لاجل حصول مثالہ عندہ انتہی قولہ والقول آہ رد لما قال الفاضل السندیلی[2] عند قول الشیخ لم یتجہ فیہ نظر فان وجود الاثر للنفس بمعنی قیامہ بہا وحلولہ فیہا امر وحضور ذاتی لذاتی من غیر متابعۃ الغیر امر آخر وبینہما بون بعید فیجوز ان یکون مناط العلم ہو الاول فلا یتم الدلیل انتہی وجہ الرد ظاہر فان کفایۃ وجود الاثر وعدم کفایۃ وجودی بلا واسطۃ امر لا یقبلہ العقل السلیم ولا احتمال الصرف وسعۃ یجب سد بابہا قولہ لما ینادی الصدر الی الصدر ای ینادی اول کلام السید المحقق وہو قولہ ان التعقل ہو وجود الشیٔ وحصولہ للذات المجردۃ الی انہ حاصل کلام الشیخ الاول علی کل من المعانی الثلثۃ المذکورۃ اما اذا کان بمعنی وجودہا لنفسہا ولغیرہا استکمالہا واستکمال غیرہا بہا فلانہ ثبت منہ ان وجود المجردات والنفس لاستکمال انفسہا فلا بد ان تدرک ذواتہا سواء کان حصولیا او حضوریا فعلم ان تعقل الشیٔ وادراکہ لیس الا حضورہ عندہ وحصولہ وتحققہ للذات المجردۃ سواء کان بواسطۃ الصورۃ او بدون تلک الواسطۃ واما علی تقدیر ان یکون المراد بالوجود لنفسہ ولغیرہ وجودہ بوجود مستقل وغیر مستقل فلانہ ثبت منہ ان النفس والمفارقات موجودۃ بوجود قائم بذاتہ لا تحتاج الی امر آخر ولذلک تدرک ذواتہا فعلم منہ ان الادراک ہو حصول الشیٔ عند الذات المجردۃ واما علی تقدیر ان یکون المراد بہما الحضور عند نفسہ وعند غیرہ فلانہ ثبت منہ ان النفس والمفارقات حاضرۃ عندہا ولذلک تدرک ذواتہا فعلم ان الادراک ہو حضور الشیٔ عند الذات المجردۃ قولہ والعجز الی العجز ای ینادی آخر کلام السید المحقق وہو قولہ فالمجردات لما کان وجودہا لانفسہا الخ الی حاصل کلام الشیخ الثانی وحاصلہ ان المجردات من العقول القدسیۃ والنفوس المجردۃ لما کان وجودہا لنفسہا بای معنی اخذ من المعانی الثلثۃ وقد عرفت ان مناط العلم حصول الشیٔ عند الذات المدرکۃ وحضورہ لدیہ ووجودہ لہ فلا جرم تدرک ذواتہا ادراکا حضوریا من غیر احتیاج الی حصول الصورۃ قولہ وحصولہ الخ قال فی المنہیۃ انما احتیج الی بیان الحصول لیظہر الارتباط بین الشرط والجزاء اعنی قولنا لما کان وجودہا لہا الخ ویصح التفریع بقولہ فتعقلہا فافہم انتہت محصلہ ان الشرط فی قولہ لما کان وجودہا لنفسہا یکون تعقلہا ایضا بذاتہا لا یرتبط بالجزاء لان وجودہا لنفسہا اعم من ان یکون بواسطۃ او بغیر واسطۃ فلا یستلزم کونہ حضوریا ولا یصح التفریع بقولہ فتعقلہا الخ ایضا فلذلک احتیج الی الحصول بحیث یظہر منہ ما اخفاہ السید المحقق قولہ وحضورہ عندہا اما بواسطۃ الخ ہذا صریح فی ان الحضور اعم من ان یکون بواسطۃ الصورۃ او بغیرہا ولذلک عرف بعضہم العلم بالحاضر عند المدرک وادعی انہ یشمل جمیع انحاء العلوم بخلاف حصول الصورۃ من الشیٔ عند العقل او الصورۃ الحاصلۃ من الشیٔ عند العقل فانہ لا یشمل الا الحصولی فاندفع ما اورد علیہ من انہ کما ان تعریفہ بالحصول لا یشمل الا الحصولی کذلک تعریفہ بالحاضر لا یشمل الا الحضوری والتحقیق ان الحصول والحضور والوجود کلہا الفاظ مترادفۃ نعم قد یخص الحصول بما یوجد فی الذہن بالواسطۃ والحضور بما یوجد بغیر الواسطۃ وہو المتعارف فی بحث العلم قولہ المتحدۃ معہ قد یقال الحاصل فی الذہن ان کان مساویا للہویۃ الخارجیۃ یلزم المحالات الکثیرۃ ککون الذہن حارا وباردا عند تصور الحرارۃ والبرودۃ وکون الذہن طویلا عریضا عمیقا عند حصول زید فیہ وان لم تکن مساویۃ معہ فلم تکن الہویۃ حاصلۃ فی ذہننا معقولۃ لنا وجوابہ ان الحاصل نفس الماہیۃ لتلک الہویۃ فیتخالفان فی الاحکام وذلک الحاصل ماہیتہا بحذف المشخصات فلا یلزم ان لا تکون الہویۃ معقولۃ اصلا وہذا ہو سبیل حصول الاشیاء فی الذہن قولہ وحضور الصورۃ العلمیۃ عندنا وکذا جمیع صفاتہ الانضمامیۃ واما الانتزاعیۃ فلا نعلمہا علما حضوریا بل حصولیا فقولہم علم النفس بذاتہا وصفاتہا حضوری لیس علی اطلاقہ وبہ ظہر سخافۃ ما ذکرہ العلامۃ الجرجانی[3] فی شرح المواقف تبعا لصاحب

[1] ای الفاضل حسین بن معین الدین المیبذی ۱۲ منہ مد ظلہ

[2] ای المولوی احمد علی السندیلی ۱۲ منہ مد ظلہ

[3] ای مولانا السید الشریف علی الجرجانی ۱۲ منہ مد ظلہ

للواقف من ان وجود النفس حاضر عندها فيكون العلم بالوجود حضوريا لا محالة كعلمنا بذواتنا انتهى وذلك لان مفهوم الوجود انتزاعي فلا يمكن
ان يكون علمه حضوريا قوله والمجردات لما كان وجودها لانفسها الخ تنبيه بان النفوس والعقول المجردة وجودها لانفسها وكل ما كان وجوده له يكون
علمه علما حضوريا فعلم النفوس والعقول بذواتها حضوري اما الصغرى فلان المراد بوجودها لها انا انكشافها بذواتها او حضورها عندها او وجدانها
بنفسها وكل ذلك موجود فيها بداهة واما الكبرى فلان ما كان وجوده له لو احتاج الى اثر آخر غير ذاته فانما يدرك ذاته بوجوده له بواسطة
ذلك الاثر ولما كان وجوده له فاي حاجة الى اخذ الاثر الآخر قوله هو وجودها لها الخ اقول الغرض منه ان منشأ انتزاعهما نفس الذات
من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لا ان الوجود المصدري محمول على التعقل المصدري وهذا كما يقال فوقية الفلك هي كونه على الوضع المخصوص
فاندفع ما عرض لبعض الناظرين من ان القول بكون التعقل بالمعنى المصدري صادقا ومحمولا على الوجود المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح
عند الشارح اصلا اذ تصادق المصادر عنده مشروط بكون احدهما حصة للآخر انتهى وجه الاندفاع ظاهر فانه مبني على حمل كلام الفاضل المحشي
على الحمل وليس كذلك على ان حمل المصادر بعضها على بعض عند السيد المحقق وغيره من المحققين مشروط باحد امرين اما المرادفة كالجلوس والقعود
واما كون احدهما حصة للآخر كوجود زيد للوجود فالتقصير على الاخير تقصير قوله كما هو شان العلم الحضوري بانفسها قال الشيخ[1] المقتول في
التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي فوقعت ليلة
من الليالي خلسة في شبه نوم فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة مع تمثيل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكماء
المعلم الاول ارسطو على هيئة اعجبتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت وحشتي وتبدلت بالانس دهشتي فشكوت اليه من
صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك فتنحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها
فتكون لك قوة اخرى او ذات يدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك ادركت لا باعتبار اثر فقلت بلى
فقال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة او متخصصة بصفات
فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمتنع الشركة وان فرض منعها لذلك المانع آخر
وانت مدرك ذاتك فهي مانعة للشركة بذاتها فقلت ادرك مفهوم انا قال مفهوم انا كلي وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي غير الكلي وهذا
وانا ونحن معاني معقولة كلية قلت فكيف اذن فقال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك مدرك لذاتك لا بغير ولا باثر مطابق
ولا غير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني قال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا قلت بلى قال
ابحصول صورة متشخصة في ذاتك وقد عرفت استحالته قلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا جزئيا
وما اخذت من الصورة الا كلية قلت فارشدني قال اذا دريت انك تدرك ذاتك لا باثر فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء عند الذات
المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر
تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة عنده واما الكليات
ففي ذاتها ثم اخذ المعلم الاول يثني على استاذه افلاطن الالهي ثناء تحيرت فيه فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه فقال لا ولا
الى جزء من الف جزء من رتبته ثم كنت اعد جماعة اعرفهم فما التفت ورجعت الى ابي يزيد البسطامي وابي محمد سهل بن عبد الله التستري
وامثالهم فكانه استبشر وقال اولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ما وقفوا عند   رسمي بل جاوزوا عنه الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي

[1] اي الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول ۱۲ منه

واشتغلوا بالعلائق الهيولي ثم فارقتني وابكي على فراقه قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا من ان حمل الوجود على التعقل ليس حقيقة بل هو محمول على المبالغة قوله وهي الحيثية التي تتغير بتغيرها المصداق الخ الحيثية على ثلثة اقسام لانها اما ان لا تكون مفيدة لمفهوم زائد على الا المحيث بل تكون موكدة له او تكون مفيدة له الاولى اطلاقية كقولك الانسان من حيث انه انسان ناطق وعلى الثاني اما ان تكون الحيثية علة لما قبلها او لا الاولى تعليلية كقولك اكرم زيدا من حيث انه عالم فان الحكم بالاكرام ههنا ليس الا لزيد والحيثية المذكورة لذكر العلة اي انما امرتك بالاكرام لكونه عالما والثانية تقييدية وهي التي توجب التكثر والتعدد وتتنوع على قسمين فانها ان كانت معتبرة في المعنون والملحوظ بان كان المحكوم عليه بالحكم المذكور هناك مجموع المحيث والحيثية فهو النوع الاول وتسمى بالتقييدية العنوانية ومن خواصها انها توجب التغاير بالذات لتغاير المجموع بالمجموع الآخر كقولنا الكلمة من حيث كونها دالة على معنى غير مستقل حرف ومن حيث كونها مستقلة ودالة على احد الازمنة الثلثة فعل ومن حيث كونها مستقلة غير دالة على احد الازمنة الثلثة اسم فهذه الحيثيات الثلث كلها تقييدية موجبة للتكثر والتغاير بالذات فان المحكوم عليه بالحرف والفعل والاسم ليس نفس الكلمة والا يلزم اتحادها من حيث الذات بل الكلمة مع حيثية من الحيثيات المذكورة اي المجموع فلذلك صارت هذه الثلثة متغايرة فيما بينها وان كانت معتبرة في العنوان وفي اللحاظ فقط بان يكون المحكوم عليه بالحكم هو المحيث فقط لا المجموع لكن لا من حيث هو هو بل من حيث كونه محيثا بهذه الحيثية ومن خواصها انها توجب التكثر الاعتباري لا الذاتي كقولنا الماهية من حيث كونها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث كونها مكتنفة بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض فان هاتين الحيثيتين معتبرتان في اللحاظ فقط دون الملحوظ والا يلزم التغاير الذاتي بين اشخاص النوع وليس كذلك على ما مر تحقيقه فالمحكوم عليه بالعلم والمعلوم بالعرض انما هو نفس الماهية لا المجموع وانما الحيثيتان في اللحاظ فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف في ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متغايران وهل هو تغاير ذاتي او اعتباري الذي اختاره الفاضل مرزا جان الشيرازي الاول ورده السيد المحقق في المنهية وفي حواشيه على الحاشية الجلالية واختار ان التغاير بينهما اعتباري وعليه الجمهور واما العلم الحضوري فاتفقوا فيه على ان التغاير ذاتا ههنا انما الخلاف في التغاير الاعتباري فذهب البعض الى ثبوته قياسا على العلم الحصولي وانكره السيد المحقق وهو الحق الحقيق بالقبول قوله فالحاصل آه فيه اشارة الى ان قول السيد المحقق مما ينبغي ان يعلم الخ متعلق بما سبق لبيان الفائدة الجديدة المستنبطة من كلام الشيخ فانه كما يدل على اتحاد العالم بمعنى ما به الانكشاف والمعلوم في علم المجردات بانفسها من غير احتياج الى صورة اخرى كذلك يدل على اتحاد العالم والمعلوم ايضا فان العاقل في علمها بذواتها ليس الا النفس ذواتها وهي معلومة ايضا فثبت اتحادهما ايضا وضبط المرام ههنا ان كلا من العاقل والمعقول والعقل متغاير ولو اعتبارا في العلم الحصولي فان العالم هو النفس والعقل هو الصورة والمعقول بالذات هو نفس الماهية المعراة وبالعرض هو نفس الموجود الخارجي واما في الحضوري فقد يتحد الكل كما في علمنا بذواتنا وعلم العقول القدسية والواجب بنفسها وقد يتحد العقل والمعقول فقط دون العاقل كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية وقد يتحد العاقل والعقل دون المعقول كما في علم الواجب الاجمالي على راي المحققين فان العالم هناك ليس الا ذاته وهي منشأ الانكشاف فاتحد العاقل والعقل دون المعقول فان المعقول ههنا هو الممكن وهو غيره نعم لو جعل المعلوم بالذات هناك ايضا نفس ذاته لاتحد الكل فيه ويبقى التغاير مع المعلوم بالعرض وقد يتحد العقل والمعقول دون العاقل كما في علم الواجب التفصيلي فانه عين ما وجد في الخارج على ما مر تحقيقه قوله فان العاقل ههنا اي في علم المجردات والنفوس بانفسها قوله فهو بهذه الحيثية اي حيثية كونه وجوده له قوله ثم ان

الذى[1] يعتمد على ذلك دفع الايراد الوارد على مذهب الفلاسفة القائلين بان علم المجردات بانفسها عينها وتحقيقه ان الامام الرازى اورد على الفلاسفة
فى شرح الاشارات ايرادين الاول انه لو كان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا كما يتفوه به الفلاسفة فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين علمنا بذاتنا
اولا على الاول يلزم التسلسل فى العلوم الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا هذا خلف والثانى ان حصول
شئ لشئ فرع تغاير المنتسبين فكيف يكون الشئ عالما بنفسه فاجاب عنهما المحقق[2] الطوسى فى شرح الاشارات سالكا مسلك التغاير قائلا
بان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بالاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات شتى فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار
والتغاير الاعتبارى كاف فى الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف للايجاد فاندفع الايرادان المذكوران
وتبعهم المحقق[3] الدوانى وجماعة وقد شنع عليهم جماعة من المحققين ومنهم السيد المحقق بانه كيف يظن ان علم المجرد بذاته يحتاج الى حيثية تقييدية
فيه بان يكون فى ذاته بازاء العالمية شئ وبازاء المعلومية شئ آخر وقياسهم ذلك على المعالج والمستعلج فاسد لوجود التغاير الاعتبارى
هناك لا ههنا وذلك لان التغاير الاعتبارى عبارة عن ان يوجد فى ذلك الشئ امران تصدق احدى الحيثيتين باعتبار احدهما والاخرى
باعتبار آخر كما فى المعالج والمستعلج فى الامراض النفسانية فان مصداقهما وان كان واحدا بالذات وهو النفس ولكن فى مصداقيهما
تغاير بالاعتبار البتة فمن حيث ان فيه قوة فاعلة من ابتداء الخلقة معالج ومن حيث ان فيه قوة منفعلة من ابتداء الفطرة
مستعلج فوجد التغاير الاعتبارى ههنا بحسب المصداق ولا كذلك علم النفس بذاتها وعلم العقول بذواتها فانه ليس فيه قوتان من مبدأ
الفطرة احدهما تصير مصداقا للعالم والثانية تصير مصداقا للمعلوم بل هى من مبدأ الخلقة واحدة فهى بنفسها علم وعالم ومعلوم
والحيثيات انما اعترضت بعد الصدق والسر فيه ان العلم الحضورى انما يكون بحضور شئ عند الذات المجردة والحاضر انما هو نفس الذات
الموجودة فى الواقع من حيث هى هى لا الذات المأخوذة مع الحيثية الاخرى الملحوظة معها فان الذات الملحوظة بالحيثية انما تحضر عند المدرك
اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون لها فى تلك الملاحظة ارتسام لا حضور ذهنى عنده فلم يبق العلم الحضورى حضوريا فاذن
مصداق العاقل والعقل والمعقول ههنا واحد وهو النفس من حيث هى هى من دون التغاير فى المصداق فظهر انه قد اشتبه على القائلين
بالتغاير التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق والمطلوب ذلك لا هذا والثابت هذا لا ذاك واما الجواب عن اعتراض الامام فليس
بتعين بهذا الطريق الفاسد بل يجاب عن اول ايراديه بانه ان اريد بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فنختار انه عين
ذاتنا بلا تغاير اصلا فمن اين يلزم التسلسل وان اريد به علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو وان كان غير ذاتنا لكنه تابع لاعتبار المعتبر فينقطع
التسلسل باعتبار المعتبر وعن الثانى بان حضور شئ عند شئ فى علم المجردات بانفسها انما هو بمعنى عدم غيبوبة شئ عن شئ وعدم
غيبوبة شئ عن شئ ليس اضافة حتى يحتاج الى تغاير المنتسبين كما لا يخفى على المتامل قوله حيث قال فى الحاشية القديمة اى المتعلقة
بشرح التجريد الجديد ولننبهك ههنا على فائدة جديدة وهى ان التجريد من تصانيف العلامة المحقق نصير الدين الطوسى ابى جعفر محمد بن
محمد المتوفى سنة اثنتين وسبعين وستمائة حرر فيه مسائل الكلام مع نقض وابرام مشير الى غرر الفرائد ودرر الفوائد ولذلك اعتنى
لشرحه جمهور من الفضلاء وقصد لحله جمع من الاذكياء فاول من شرحه تلميذه جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر الحلى شيخ الشيعة
المتوفى سنة ٧٢٦ ست وعشرين وسبعمائة ثم شرحه العلامة شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن احمد الاصفهانى المتوفى سنة ٧٤٦ ست
واربعين وسبعمائة سماه بتشييد القواعد فى تجريد العقائد واشتهر هذا الشرح بين الطلاب بالشرح القديم وعليه حاشية عظيمة للعلامة

[1] اى مولانا فخر الدين الخطيب الرازى ١٢ منه مد ظله
[2] اى مولانا نصير الدين الطوسى ١٢ منه مد ظله
[3] اى مولانا جلال الدين الدوانى ١٢ منه مد ظله

١٠٦

السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ست عشرة وثمانمائة ثم شرحه المولى علاء الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة ٨٧٩ تسع
وسبعين وثمانمائة شرحا لطيفا ممزوجا واشتهر باسم الشرح الجديد وكتب عليه المحقق جلال الدين محمد اسعد الصديقي الدواني
المتوفى سنة ٩٠٧ سبع وتسعمائة حاشية لطيفة اشتهرت بالقديمة الجلالية ثم كتب معاصره المولى صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة ٩٣٠
ثلثين وتسعمائة حاشية على ذلك الشرح ايضا واهداها الى السلطان بايزيد خان واشتهرت بالقديمة الصدرية وفيها اعتراضات على الجلال
ثم كتب المولى الجلال حاشية اخرى ردا على الصدر بغاية البسط وتعرف بالجديدة الجلالية ثم كتب الصدر حاشية ثانية ردا على الجلال
وجوابا عن اعتراضاته وتعرف بالجديدة الصدرية ثم كتب الجلال حاشية ثالثة تعرف بالاجد الجلالية ردا على الصدر ويقال لهذه
الحواشي الطبقات الصدرية والجلالية فلما مات الصدر وفات عنه اعادة الجواب كتب ولده الفاضل غياث الدين منصور الحسيني
المتوفى سنة ٩٤٩ تسع واربعين وتسعمائة حاشية مبسوطة ردا على الجلال كذا في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون وغيره لكن المشهور
ان حاشية الصدر القديمة قبل قديمة الجلال وان وفاة الجلال قبل وفاة الصدر وهكذا ذكر في بعض الكتب والعلم عند الله **قوله** لتغاير المعالج
والمستعلج اي اذا عالج النفس الامراض النفسانية فان المعالج والمستعلج كليهما هو النفس وانما الفرق بينهما بالاعتبار واما اذا عالج الامراض
البدنية فبين المعالج والمستعلج تغاير بالذات لتغاير النفس بالذات **قوله** فقد اخطأ فانه قد اشتبه عليه التغاير قبل الصدق بالتغاير
بعد الصدق فلم يفهم الفرق بينهما والفرق بين كما مر فان قلت العالمية والمعلومية متضايفان ولا يجوز اجتماع المتضايفين في محل واحد
الا بعد التغاير قلت العالمية والمعلومية لا تضايف بينهما في علم الشيء بنفسه لان تعقل الشيء لنفسه معناه عدم غيبة الشيء عن نفسه وليس هو
باضافة حتى يكون العلم والمعلوم بهذا النحو متغايرين ولو بالاعتبار هذا ما ذكروه في دفاترهم واعترض عليه افضل المحشين[1] في حواشي شرح السلم
للقاضي بان العلم بالمعنى المصدري ينتزع عن الذات العالمة نفسها اولا ينتزع الثاني ظاهر البطلان والفلاسفة ايضا لا ينكرون صحة انتزاع العلم
بهذا المعنى عن تلك الذات ولا ريب ان العلم بهذا المعنى مضايف لمفهوم المعلومية ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى مضايف لمفهوم
المعلوم المشتق من هذا المعنى ولا معنى لانكار التضايف بين العلم والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضايفة فلا يمكن
ان يكون مصداقها واحدا وعدم غيبة الشيء عن نفسه وان لم يكن اضافة لكنه يصح انتزاع المعنى الاضافي عنه فلا مساغ لانكار التضايف
الا اذا انكر صحة انتزاع العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة نفسها ولا اظنك لا تجترئ على ذلك نعم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواجب
بذاته نفس ذاته وليس صفة منضمة اليها حكمنا بان العلم بالمعنى المصدري غير منتزع عنه والقول بانتزاعه عنه تعالى يفضي الى القول بتغاير مصداق
العالم والمعلوم انتهى **اقول** لا يخفى عليك ما فيه فانهم لم يقولوا باتحاد مصداق العلم بالمعنى المصدري والعالمية والمعلومية المشتقين منه حتى
يلزم عليه ما الزمه بل انما مرادهم ان مصداق العلم بمعنى مبدأ الانكشاف والعالم بمعنى من قام به الانكشاف والمعلوم بمعنى ما به الانكشاف
كلها متحدة ههنا بخلاف العلم الحصولي فان العالم هناك النفس والعلم نفس الصورة والمعلوم الموجود الخارجي وليس غرضهم ان انتزاع العالمية
والمعلومية من الذات العاقلة لا يقتضي الحيثيتين لكل منهما حيثية على حدة وما ذكره من حديث عدم انتزاع مفهوم العلم عنها ايضا بهتان
عليهم من دون الطلب منهم واعجب منه انكار انتزاع المعنى المصدري من ذات الواجب تعالى فانه مخالف لتصريحات الفلاسفة ولبداهة العقل
ايضا او لم يفهم ان كل ما يوجد فيه العلم بمعنى ما به الانكشاف لابد ان ينتزع عنه العلم بالمعنى المصدري فقوله حكمنا بان العلم الخ جوابه ان يقول حكمت
او لم يسبقه سابق في هذا القول بكون علم الواجب نفس ذاته لا ينافي انتزاع العلم بالمعنى المصدري الا في زعمه فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف

[1] اي المولوي فضل حق الخيرآبادي رح ١٢ منه مد ظله

قوله فقوله كيف آه تمهيد لدفع الايراد الذي يورده الفاضل احمد علي السنديلي تقرير الايراد ان القائل بتغاير الحيثية انما يقول في العنوان
والملاحظ فقط دون المعنون الحقيقة كما في العلم الحصولي ومعلوم اتفاقا فالمعقول عندهم نفس ذات المجردات الملحوظة بحيثية وهو العاقل ايضا
من حيث الملاحظ بالنسبة الاخرى لان الحيثية جزء من المجموع حتى يصير المجموع من الذات والحيثية امرا اعتباريا لاعتبارية الجزء كما يفهم
من كلام السيد المحقق والحيثية العنوانية لا تستلزم ان يكون المحيث بها امرا اعتباريا فقول السيد المحقق الذات المأخوذة معه امر اعتباري
مخدوش وتحرير الدفع ان قول السيد المحقق كيف والذات المأخوذة الخ ليس جوابا عن مذهب القائل بالتغاير ورداً له كما يقتضيه سياق
كلامه حتى يرد عليه ان القائل بالتغاير لا يقول بالتغاير الذاتي بدخول الحيثية في المعنون فلا يستقيم رده بل هو علاوة لدليل الشيخ
فان دليله قائم على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقا حقيقيا كان او اعتباريا كما ينبئ عنه قول السيد المحقق ومما ينبغي ان يعلم الخ
وهذا القول علاوة له والغرض منه نفي التغاير الذاتي فقط دون الاعتباري لوجه غير ما ذكره الشيخ غاية الامر انه يلزم اثبات جزء المقصود
بدليل آخر الذي لا يضر القائل بالتغاير ولا ينافيه قوله مطلقا اي سواء كان بالذات او بالاعتبار قوله والمقصود ههنا اي من
هذه العلاوة قوله فقط لا التغاير الاعتباري قوله فلا يرد آه قال في الحاشية اي اذا كان علاوة فلا يرد عليه ان القائل آه
والمورد معاصر الاستاذ القاضي احمد علي السنديلي روح الله روحه انتهت قوله انما يقول في التعبير والعنوان الخ الشاهد
على ذلك تنظيرهم بالمعالج والمعالج فانه ليس بينهما الا التغاير الاعتباري لا الذاتي كما ههنا كذلك عليه فكذا ههنا وما اغفل من قال
ان المحقق الطوسي والدواني قائلان بالحيثية في المعنون فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج
ولا ريب في ان الحيثيتين في المعالج والمستعلج في العنوان قوله وهو اي كون الحيثية في العنوان قوله حتى يكون العلم بها علما حصوليا
كما يفهم من كلام السيد المحقق قوله كيف اي كيف يستوجب ان يكون المحيث امرا اعتباريا قوله هو الشيء من حيث العوارض
الذهنية الخ قال في الحاشية فان لزم من قيد الحيثية في العنوان كون المحيث امرا اعتباريا فيكون العلم المتعلق بالشيء من حيث
العوارض الذهنية علما حصوليا لا حضوريا قوله مع ان العلم المتعلق به اي بالشيء من حيث العوارض الذهنية قوله هذا غاية
توجيه الكلام اشارة الى ان التوجيه المذكور ركيك البتة لاباء سياق كلام السيد المحقق عنه فان ايراد قوله كيف آه عقيب
ذكر مذهب التغاير صريح في ان الغرض منه ليس الا رده ولو كان دليلا على حدة لنفي التغاير الذاتي لقدمه على قوله مما ينبغي ان يعلم
قوله لان الذات المأخوذة الخ توضيحه على ما افاده جدي واستاذي مصباح المحققين[1] نور الله مرقده ان العلم المتعلق
بالذات المحيثة اي مجموع الذات والحيثية حصولي لا حضوري لان الحضوري لا يتحقق الا باحد ثلثة اشياء اما ان يكون المعلوم
نعتا انضماميا للعالم كعلم النفس بصفاتها الانضمامية واما ان يكون عينه كعلم النفس بذاتها واما ان يكون معلولا له كعلم الواجب
التفصيلي بالممكنات فانه كما مر عين ما اوجده في الخارج وكل من هذه الامور الثلثة منتفية في ما نحن فيه فينتفي العلم الحضوري
ايضا اما انتفاء الاول فلان المحيث بالحيثية اي المجموع من الذات والحيثية الاعتبارية امر اعتباري لتركبه من الامر
الاعتباري وهو الحيثية فهو موجود في الذهن في ظرف الملاحظة لا في الخارج بالوجود الاصلي بخلاف النفس العالمة فانها موجودة
في الخارج بوجود خارجي فلا يصلح ان يكون الامر الاعتباري صفة انضمامية للنفس لاستدعاء الاتصاف الانضمامي وجود
الحاشيتين في ظرف الاتصاف واما الثاني والثالث فانتفاؤهما ظاهر لان الذات الاعتبارية ليست عينا للنفس

فقوله كيف الخ كانه علاوة لدليل الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود بها نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد ان القائل بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والغرض ...

١٠٩

[1] اي لانا محمد امين نور الله مرقده ١٢ منه مد ظله

ولا معلولا لها فيكون العلم بالمجموع حصوليا بالضرورة وهذا معنى قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي قوله امر اعتباري لان المركب من الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري كما ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ولذا حكموا بان الفعل مستقل بحسب معناه التضمني وهو الحدث وغير مستقل بحسب معناه المطابقي لدخول النسبة الى الفاعل والزمان فيه والتحقيق ان الفعل موضوع للمعنى الاجمالي فيكون مستقلا بحسب معناه المطابقي ايضا كما حققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قوله لوجوده الظلي اي بوجود لا يترتب الآثار عليه وما يترتب عليه الآثار الحقيقية اصلي قوله وجود الشيئين مفعول للاستدعاء اي وجود الطرفين قوله في ظرف الاتصاف سواء كان خارجا او ذهنا ومن خص الانضمام بالخارج والانتزاع بالذهن فقد اخطأ قوله وظاهر انها ليست عينا لها والا لزم اعتبارية النفس قوله ولا معلولا لها لا يقال فسروا العلة بما يحتاج اليه الشيء ولا ريب في ان الذات الماخوذة مع الحيثية تحتاج الى نفس النفس في الجملة فتكون معلولا لها لانا نقول لا يكفي في العلم الحضوري هذا القدر من الاحتياج بل لا بد مع ذلك من التاثير قوله اذ العلم المتعلق بالامر الغائبة عنا النح الاولى تقييده بالمتجدد كما مر قوله هذا التوجيه ما في التوضيح فيه لطافة لا تخفى قوله التي مصداق حملها نفس ذات الموصوف النح يعني ان وصف العاقلية والمعقولية انما تحملان على نفس الذات من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لكفاية النفس بنفسها في علمها بنفسها فلا بد ان يكون العاقل والمعقول هو نفس الذات واما التغاير بحسب اختلاف الحيثية فانما هو بعد الصدق ومثل ذلك لا يفيد التغاير قبل الصدق بخلاف المعالج والمستعلج فان فيهما تغايرا قبل صدقهما على النفس ولو بالاعتبار لان مصداقهما ليس نفس النفس مع عزل النظر عن غيرها فافهم ولا تلتفت الى ما قال بعض الناظرين من انه لا يلزم من كون المعقول نفس الهوية المجردة من غير ان يوخذ معه حيثية تقييدية موجبة للتكثر ان يكون العاقل عين المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا بل يجوز ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالج ذاتها نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة انتهى قوله فيكونان واجبة الثبوت لها النح اورد عليه بعض الناظرين بانه ان اراد بكونهما واجبة الثبوت ان ثبوتهما لها غير معلل الا بجعل مستانف ولا بجعل الذات كما هو الظاهر من التعليل ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية والمعقولية منتزعا عن نفس الذات ان يكونا واجبي الثبوت بهذا المعنى وان اراد به انهما غير معللين بجعل مستانف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب تعالى ليس في محله اذ وجود الواجب غير معلل اصلا فالصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة بقيامها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيها استعداد ثم قد عرفت ما فيه فتذكر انتهى كلامه ملخصا اقول المراد بوجوب الثبوت ههنا اللزوم وهذا كما يقال الزوجية واجبة الثبوت للاربعة بمعنى انه لا يحتاج في ثبوتها لها الى حيثية زائدة والوجود عين الماهية بمعنى انه لا يحتاج في صدقه الى امر آخر ونظائره كثيرة فغرض المحشي ان العاقلية والمعقولية من لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى حيثية اخرى والا يلزم المجعولية الذاتية كالوجود للواجب فلا بد ان يكون العاقل نفس المعقول فاندفع ما اورده وظهر ان الصواب ان يبدل الصواب بالاولى واما قوله قد عرفت ما فيه فقد عرفت ما فيه فتذكر قوله فلا يرد النح المورد الفاضل احمد علي السنديلي وحاصل ايراده ان نفي التغاير مطلقا بين العاقل والمعقول حق في علمه تعالى بنفسه ولكن لا يظهر حقيته في علمنا بانفسنا لامكان التغاير الاعتباري بينهما بحسب الصدق فان وصف المعقولية والعاقلية ممكن الثبوت لها والاتصاف بالممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان استعداد كونها عاقلة واستعداد كونها معقولة فثبت التغاير الاعتباري بين مصداقي

الى علمها
١٠٩
وجود الشيئين
في ظرف الاتصاف
وظاهر انها
ليست عينا
ولا معلولا لها
فيكون علما
علما حصوليا
اذ العلم المتعلق

العاقل والمعقول في علم المجردات بانفسها وبحصول عدم الورود وان صف العاقلية والمعقولية مما يحجب للنفس وجود استعداد الشئ فرع امكانه

واذ ليس فليس قوله والانضاف لشئ بحكم مسبوق بالاستعداد وهذه المقدمة احسن المقدمات التي يستدل بها على ثبوت الهيولى وعليها تبتني

كثير من مسائل الحكمة قوله والا لزم الخ اي وان لم يكن العاقل والمعقول والعقل واحدا لزم ان يكون علم المجردات بانفسها بحصول الصورة

لا حضوريا هذا خلف وقال بعض الناظرين تقليدا لابيه ره فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العقل والمعقول والعاقل في علم الشئ بنفسه

ان يكون علمه بحصول صورته بل انما يلزم ان يكون العلم زائدا وهذا اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة القائمة بالنفس

فان كانت تلك الصفة متعلقة بالشئ بواسطة الصورة فالعلم حصولي والا فحضوري انتهى اقول انت تعلم ان مبنى هذا التحقيق على

ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة بل هو عبارة عن صفة زائدة على الصورة ينكشف الشئ عند تعلقها به بواسطة او لا بواسطة

ومبنى هذا البحث على ان العلم هو الصورة العلمية على ما هو مستقر في اذهانهم كما تدل عليه عبارة التعليقات فالايراد باحدهما على الآخر

ليس من شان المحصلين نعم لو ذكره بعنوان التحقيق كما فعله من قلده به لكان له وجه لكن ح يطالب بالدليل لاثباته ودونه خرط القتاد

ودعوى البداهة لا تسمع وبعد التيا والتي اقول بطلان القول بالتغاير وان كان ظاهرا على مذهب الجمهور القائلين بان العلم

هو الصورة الحاصلة بما ذكره في التعليقات لكنه لا يستقيم على مذهب السيد المحقق القائل بان العلم عبارة عن حالة اخرى تحصل بعد الصورة

العلمية فان دلائل الحالة الادراكية لو تمت لدلت على وجودها في علم المجردات بانفسها ايضا فيوجد التغاير الاعتباري بين العاقل والمعقول

في علم المجردات بانفسها اللهم الا ان يخصص اثباتها بالعلوم الحصولية دون الحضورية وح فيطالب بالفرق بينهما فافهم ولا تسرع في الرد

والقبول قوله فانه كالنتيجة لجميع ما سبق انما قال كالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق اذ لا بد في النتيجة من القياس وليس ههنا صراحة وانما صار

كالنتيجة لان النتيجة كما انها مطلوبة من المقدمتين كذلك هذا القول مطلوب مما سبق قوله يدل دلالة ظاهرة الخ وذلك لانه علم مما سبق ان

العاقل والعقل والمعقول كلها في علم المجردات بانفسها واحد من دون تغاير والا فيلزم ان يكون علمها بحصول الصور اذ المجرد مع الحيثية

الخارجية سواء كانت في الملحوظ او في اللحاظ ليس بحاضر عند المجرد انما الحاضر عنده نفس ذاته من حيث هو هو ومبناه كما اشرنا اليه على

ان العلم الحصولي لا يكون الا بحصول صورة فاذا لم يكن العلم عين المعلوم لا بد ان تحصل صورة منه عنده وبه ظهر سقوط قول بعض الناظرين دلالة

ما سبق على ان المعقول في العلم الحضوري لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول الصورة في حيز الخفاء قوله ههنا اي في علم المجردات

بانفسها قوله بل جار في الحضوري مطلقا سواء كان العلم الحضوري بذاتنا او صفاتنا او غير ذلك قديما كان او حادثا قوله ما يغطي به المرآة

وجهها اي من النقاب وغيره فقول السيد المحقق سينكشف عنك غطاوه مشتمل على الاستعارة المكنية والتخييلية والترشيح قوله لانها

من الامور الاعتبارية الخ توضيحه ان الصفة تتنوع على نوعين الثبوتية وهي ما لا يكون السلب جزء المفهومه كالسواد والبياض والسلبية

وهي ما يكون السلب جزء المفهومه كعدم الجوهرية وعدم العرضية ونحوهما والثبوتية تنقسم الى قسمين الانضمامية والانتزاعية فما اشتهر

ان علم النفس بصفاتها حضوري ليس المراد منها الا الثبوتية الانضمامية واما السلبية والثبوتية الانتزاعية فليستا بحاضرتين عند النفس

لانها من الامور الاعتبارية فلا يكون علمها الا بحصول الصورة ولعلك تفطنت من ههنا انه كان الاولى للسيد المحقق ان يقول بل المراد

من الصفات الصفات الانضمامية الخ قوله فلا بد في علمها من الحصول قال بعض الناظرين فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح ان لا يكون

علم العلم الحصولي علما حضوريا لان العلم الحضوري عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها من الامور الغير الحاضرة

يعني الحاضر عند المدرك الذي هو صفة للمدرك لزم ان يكون علمه بحصول صورة وهذا الوجه ليس بمنحصر بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى

قوله غطاوة في القاموس

عند النفس انتهى اقول لعله اشارة بقوله لو تم الى ما ذكره سابقا من ان عدم حضور شئ عند شئ لا يستلزم حصول صورته عنده وقد علمت
غير مرة انه من معوانه ثم الايراد على السيد المحقق بناء على ان الحالة الادراكية من الامور المنتزعة انتزاعا محضا اذ الحالة الادراكية عند السيد
المحقق ليست من الاوصاف الانتزاعية بل هي من الاوصاف الانضمامية كما لا يخفى على من راجع تصانيفه ولا العلم من قبيل الامور
الامور الانتزاعية الاعتبارية عنده قوله فالواجب تعالى الخ اعلم ان ههنا ثلثة مذاهب متداولة بين الجمهور الاول ان صفات الواجب
زائدة عليه وهو قول جمهور المتكلمين والثاني ان صفاته ليست عينه ولا غيره وهو قول الاشاعرة منهم والثالث ان صفاته عينه لا زيادة
فيها ولا تكثر وهو قول الحكماء استدلت الفرقة الاولى بان حمل المشتق على شئ يدل على قيام مبدء الاشتقاق فيه وهو ظاهر فحمل القادر
والعالم وغيرهما على الواجب تعالى يوجب قيام القدرة والعلم به لا محالة فتكون زائدة عليه واورد عليه بانه لا يثبت الا وجود مبدء
الاشتقاق فيه لا كونه زائدا عليه واما الفرقة الثانية فقد استدلوا على مذهبهم بدلائل كلها سخيفة جدا من شاء الاطلاع عليها فليرجع الى
شرح العقائد وغيره واما الحكماء فقد استدلوا على العينية بان صفة الواجب لو كانت غيره وزائدة عليه لزم استكماله بالغير واعترض
عليهم بان الصفة ما يقوم بالموصوف فعينيته بالموصوف مما لا يعقل واجابوا عنه بانا لا نقول باتحاد الصفة بالموصوف بالمفهوم بل
نقول انه ليس في الواجب الا ذات وصفة بل الكمالات التي تحصل لنا بسبب الصفات تحصل له بنفس ذاته وهذا مما لا استبعاد فيه قال المحقق الدواني في
شرح العقائد العضدية مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول وقد سمعت من بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات
وعدمها وامثالها لا يدرك الا بالكشف ومن لم يستدل بالكشف فانما يقول ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة والكشف فلا كلام لنا معه قوله بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة
الساطعة وذلك بان يقال لما كان العلم والعالم والمعلوم كلها متحدة في علمنا بانفسنا وعلم العقول بانفسها لما مر من التحقيق فيكون كذلك في علم الواجب ايضا
بالطريق الاولى اذ النفس مع كونها منغمسة في تعلقات المادة لما لم تحتج الى امر آخر سوى ذاته فما ظنك بالواجب المنزه عن
جميع النقائص واذا ثبتت عينية صفة العلم له تعالى بهذا التقرير ثبتت عينية سائر الصفات لانها كلها متساوية الاقدام ولا قائل
بالفصل وبه ظهر انه كان الاولى للفاضل المحشي ان يقول وكذا سائر صفاته بدل قوله جميع صفاته واندفع ما عرض لبعض الناظرين
من ان الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة لا يدل على عينية العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات قوله فتدبر لعله اشارة
الى دفع ما يرد على الحكماء في قولهم بعينية الصفات للواجب تقرير الايراد انه لو كانت صفاته عين ذاته للزم ان يكون العلم نفس
القدرة والقدرة نفس الارادة وهكذا وهو غير معقول وتحرير الدفع انه ان اراد اتحاد المفهوم فليس بلازم وان اراد اتحاد المصداق
فنحن نلتزمه ولا بعد فيه في الواجب تعالى قوله قال بعض الاعاظم قال في الحاشية القائل مولانا الشيخ كمال الدين السهالوي انتهت
قوله لاحد ان يتوجه عليه اي على ما ذكره السيد المحقق لاثبات ان علم الصور الذهنية ومنها وقوع النسبة اولا وقوعها علم حصولي
فيلزم كون التصديق حضوريا من لزوم اجتماع الامثال وليعلم اولا ان اجتماع المثلين عبارة عن وجود فردين من النوع الواحد كصورة عمرو
في محل واحد فان بقي الامتياز بينهما بوجه من الوجوه لا يكون مستحيلا والمستحيل منه اذا لم يبق الامتياز بينهما وثانيا ان التمايز الرافع
للاستحالة قد يكون بتغاير المحل كالسواد القائم بهذا القرطاس والسواد القائم بذلك القرطاس فان السوادين وان اشتركا في الماهية
النوعية الا ان محلهما مختلف فلا استحالة فيه وقد يكون بتغاير الزمان كالسواد القائم بهذا القرطاس امس والسواد القائم به اليوم فان
الاجتماع الكذائي ليس بمحال لاختلاف الزمان وقد يكون بحسب اختلاف الجهة والاستعداد وان اتحد الزمان والمحل كصورة العقل الاول

وصورة العقل الثاني القائمتين بالنفس في وقت واحد فانهما وان اتحدا في النوع والمحل والظرف الا ان بينهما تمايزا بحسب استعداد النفس
وجهة القبول بها اذا جعل كل واحد من العقول العشرة شخصا للعقل المطلق النوعي واما لو قيل بان كل واحد منها نوع منحصر في فرد واحد
كما ذهب اليه بعض الفلاسفة فلا كذا قيل اقول زمان حصول صورة العقل الاول في النفس مغاير لزمان حصول صورة الثاني فيها
لاستحالة توجه النفس في آن واحد الى شيئين مختلفين على ما هو مذهب الجمهور فهذا المثال مثال لصورة التمايز الثانية لا الثالثة
نعم لو اختير جواز توجه النفس في آن واحد الى امرين كما هو الحق عند المحققين كما حققته في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق لكان
مستقيما البتة وتمثل بعض الناظرين لهذا التمايز بافراد الجسمية القائمة بالهيولى الاولى فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية
واحدة نوعية ومحلها هيولى العناصر ايضا واحد يقوم به افرادها المتماثلة في زمان واحد وانما جوزوا ذلك لاختلاف الاستعدادات
والجهات ففي جهة استعداد الهيولى للصورة الشخصية كصورة النار مثلا تحصل هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخر ومن جهة استعدادها
للصورة الشخصية الاخرى تحصل تلك اقول اثبات كون الصورة الجسمية ماهية نوعية متعسر بل متعذر ورئيسهم وان طول الكلام
لاثباته في الشفاء وغيره لكنه لم يثبت وآل تحقيقه في آخر الامر الى دعوى البداهة وهي غير مسموعة عند المحققين فايراد مثل هذا المثال
ليس من شان المحصلين على ان المحل هيهنا مختلف فان الهيولى وان كانت واحدة لكن محل الصور العنصرية منها مختلف فجزء منها محل
للصورة النارية وجزء منها محل للهوائية وان كان هذا الاختلاف باختلاف الاستعدادات وثالثها انهم استدلوا على استحالة
اجتماع المثلين بالمعنى الذي ذكرنا بوجوه مذكورة في المواقف وغيرها منها انه يجب على تقدير اجتماع المثلين عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض
ايضا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية وفيه انه ان اراد عدم التمايز في نفس الامر فهو ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب
مفارقة دون المحل وان اراد عدم التمايز عند العالم فاللازم ملتزم ولا استحالة فيه ومنها انه اذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز ان ينتفي عنه احدهما مع
بقاء الآخر واذا انتفى احد المثلين جاز اتصافه بضده المثل لاستحالة ارتفاع النقيضين وذلك الضد ضد للمثل الباقي ايضا وهو ظاهر فيلزم جواز اجتماع
النقيضين في محل واحد وفيه انه فرع جواز خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن شيء وضده وكلاهما ممنوعان اما الاول
فلجواز ان يكون المثلان مجتمعين اجتماعا لزوميا فلا يجوز زوال شيء منهما عن الآخر واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده
ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين ولا نسلم كون انتفاء احد المثلين مصححا للضد مع وجود المثل الباقي كذا في شرح المواقف وانا
اقول الدليل الثاني مبني على مقدمتين بديهيتين مسلمتين بالاتفاق الاولى ان كل وصف يمكن انفكاكه عن المحل بحسب ذاته وان امتنع
ذلك بعارض آخر والثانية ان ارتفاع الشيء عن المحل مستلزم لوجود ضده في ذلك المحل قطعا لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وبعد تسليم
لا مساغ للمنعين المذكورين ومنها انه لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم ذلك
وفيه ان اللازم ملتزم والجزم بوحدة السواد لعله من اغلاط الوهم وذهب كثير من المعتزلة الى جواز اجتماع المثلين مستدلين بما سنذكره
الفاضل المحشي وستعرف ما له وما عليه والحق ان الحكم باستحالة اجتماع المثلين مما يحكم به العقل الفهيم والوجدان السليم لا يحتاج الى
تجشم الاستدلال عليه فامعن النظر ورابعها انهم استدلوا على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري بهذا الطريق بانه لو كان
علم النفس بصفاتها كالصورة العلمية بحصول صورها فيها يقوم فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد احدهما الصورة الحاصلة
وثانيهما الصفة المعلومة وليس بينهما امتياز لا باعتبار المحل ولا باعتبار الزمان فيلزم حصول المثلين اجتماعا وهو محال بل يلزم حصول

الامثال بان يقال تلك الصورة الحاصلة للنفس لا يمكن ان يكون علمها حضوريا للزوم الترجيح بلا مرجح فيكون بحصول صورة اخرى
لهذه الصورة فيلزم اجتماع المثلين الآخر وبكذا فيلزم اجتماع الامثال فى محل واحد ووقت واحد بدون الامتياز ولا يخفى على الفطن ما فى هذا
الاستدلال من الفساد لاستلزامه عدم اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله ووجه الملازمة ان
الاوصاف الانتزاعية من متصورات النفس فيجتمع المثلان اى الاوصاف الانتزاعية باعتبار كونها صفة لها وصورها الحاصلة
فى محل واحد فى زمان واحد واجاب عنه السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف بان الممتنع هو ان يقوم المثلان فى محل واحد على نحو واحد
وليس قيام هذين المثلين كذلك فان النفس متصفة بالوجود وغيره من الانتزاعيات على نحو الاتصاف الانتزاعي
وبصورته العلمية على نحو الاتصاف الانضمامي فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل بخلاف ما لو كان علم النفس
بصفاتها الانضمامية حصوليا فانه يلزم على هذا اجتماع المثلين المستحيل البتة لكون الصفة الانضمامية وصورتها الحاصلة كليهما
فردين من نوع واحد قائمتين بمحل واحد فى زمان واحد على نحو واحد وهو الانضمام ولعلك تفطنت من ههنا ان هذا الدليل مبنى على
القول بحصول الاشياء بانفسها كما هو المشهور فانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها لا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لتغاير الشبح
وذى الشبح فلا يلزم اجتماع فردين من نوع واحد فى محل واحد وقد يورد عليه بطريق الحل ان الصورة الحاصلة للصفة الانضمامية
موجودة فى الذهن بوجود ظلى وتلك الصفة موجودة بوجود اصلى خارجى فصورها تكون مغايرة لها فى نحو الوجود فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل
وبما عرفت سابقا ان كمال الدين المحقق اورد على التقرير المذكور ثلثة وجوه الاول منع لزوم اجتماع المثلين المستحيل والثانى منع استحالة اجتماع المثلين
والثالث النقض بعلم الجزئى بما هو جزئى وستعرف تحقيق كل منها مع ماله وما عليه وستعرف سابقا ان غرض السيد المحقق من قوله لا يقال الخ المعارضة
على تخصيص المقسم بالحصولى كما فعله المصنف وتحريرها ان دليلكم وان دل على مطلوبكم لكن عندنا دليل يثبت خلافه وهو ان النسبة من
الامور الانتزاعية الموجودة فى الذهن وكذا وقوع النسبة اولا وقوعها وقد تقرر ان علم النفس بالصور الذهنية حضورى والا يلزم اجتماع
المثلين بل الامثال على ما مر تقريره والتصديق هو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها فيكون التصديق علما حضوريا فدعت الضرورة
الى تعميم المقسم والا يلزم تقسيم الشئ الى قسمه ومباينه وستعرف سابقا انهم ومنهم المصنف ذكروا ان العلم الحضورى مبرأ من التصديق والتصور وكونهما
من خواص العلم الحصولى وعليه بنوا تخصيص المقسم بالحصولى فان التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والتصديق يستدعى التصور الذى
هو كذا شرطا او شطرا فلا بد ان يخصص المقسم بالحصولى ليخرج الحضورى ويصح الحصر ويرد عليهم امور الاول ان صور الاشياء الحاصلة منقسمة
الى التصور والتصديق وهى متحدة مع العلم الحضورى لما مر من ان العلم والمعلوم فى العلم الحضورى متحدان فيلزم انقسام العلم الحضورى اليهما
لزوما بينا من حيث لا يعلمون ثم اجيب عنه بان الصورة العلمية تصور وتصديق من حيث كونه صفة انضمامية للنفس وعلما للاشياء
الخارجية واما من حيث انه مبدأ الانكشاف نفسه وعلم حضورى فهو ليس بتصور ولا تصديق وفيه ان التصور
والتصديق نوعان متباينان من الادراك فكون الصورة العلمية تصورا وتصديقا باعتبار وعدمهما باعتبار آخر
مما لا يعقل **اقول** يمكن ان يجاب عن الايراد بانهم لا ينكرون اتصاف العلم الحضورى بالتصور والتصديق وان كان
هذا ظاهر عباراتهم بل غرضهم ان العلم الحضورى لا ينقسم بالذات اليهما والمنقسم اليهما بالذات ليس الا العلم الحصولى
فلذلك خصصوا المقسم بالحصولى فان اتصاف العلم الحضورى بهما ليس الا بواسطة اتصاف العلم الحصولى بهما فهو اتصاف

له اى على الدليل المذكور لكون علم النفس حضوريا ۱۲ منه مد ظله

له اى مولانا كمال الملة والدين اللكنوى ۱۲ منه مد ظله

له هذا التقرير يشعر بانه لا يشترط التسليم علم الخصم دليل الخصم فى تقرير المعارضة وتفصيل الكلام كما فصله الاستاذ دام ظله فى الهدية المختارة شرح الرسالة المعظمية ۱۲ مولوى فضل حق الانوار الحق

بالعرض فلا اعتبار له في مقام التقسيم ونظيره ان الحيوان مثلا منقسم الى الناطق وغير الناطق ويلزم منه انقسام الماشي اليهما ومع ذلك
فلا يعتبر في التقسيم الا الحيوان لكونه منقسما اليهما بالذات فافهم فانه مما يعرف ويستنكر ولعل التحقيق بيد درجوله والثاني انه يلزم ان لا يكون
الواجب تعالى مصدقا للقضايا الاولية التي يصدق بها كل انسان فضلا عن القضايا النظرية لان التصديق موقوف على التصور
والتصور عبارة عن ارتسام الصورة في العقل ولا ارتسام هناك على ما مر تحقيقه فلا تصور ولا تصديق والثالث انه يلزم ان لا يكون
النفس مصدقة بقولها انا موجود لان ادراك الموضوع حضوري ليس بتصور فيلزم ان يحصل التصديق بدون تصور الطرفين واجاب
عنهما الفاضل الكبكي بان المراد بالتصور في قولهم التصديق موقوف على التصور مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي وهذا وان
لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرادهم **اقول** هذا مخالف لتصريحاتهم بان التصديق يستدعي التصور بمعنى حصول
الصورة ومنها عبارة المصنف في هذا المقام والذي يظهر بالتامل الصادق هو ان التصديق معنيين الاول الاذعان والثاني الاذعان
الحاصل الموقوف على التصور بمعنى ارتسام الصورة انما هو الثاني والموجود في الواجب انما هو الاول وكذا التصديق بقولنا انا موجود
وغيره من القضايا التي يكون علم احد طرفيه حضوريا فافهم ولا تزل **قوله** بالنقض المشهور ان النقض عبارة عن تخلف الحكم
عن الدليل ويرد عليه ان النقض صفة الناقض والتخلف صفة الحكم فكيف الحمل وايضا النقض لا يختص بالتخلف بل يشمله
ولزوم المحال فالاولى في تفسيره ان يقال هو ابطال الدليل متمسكا بشاهد يدل على فساده من التخلف او لزوم المحال
وان شئت زيادة توضيح في هذا البحث فارجع الى شرحي للرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية **قوله**
فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين واما على تقدير حصول الاشياء باشباحها فلا لوجود التغاير بين الشبح
وذي الشبح فلا يكون الصورة وشبحها متماثلين وهذا ظاهر كذب قولك مشيرا الى الصورة الفرسية المنقوشة في الجدار هذا
فرس وكل فرس صهال ينتج هذا صهال **قوله** لاحد ان يمنع الخ في التنكير اشارة الى ظهور المنع وتوضيحه ان ما ذكره السيد المحقق
وغيره من ان على تقدير كون علم الصورة حصوليا يلزم اجتماع المثلين لكون الصورة الحاصلة ومعلومها فردين من نوع واحد ممنوع
فان المستحيل من اجتماع المثلين انما هو اجتماع فردين من نوع واحد بحيث لا يبقى الامتياز بينهما بوجه من الوجوه وههنا
وان لم يكن بينهما التغاير بحسب المحل والزمان لاتحادهما لكن وجوه التغاير ليست منحصرة فيه بل قد يكون التغاير بحسب اختلاف
الاستعدادات والجهات وهذا التغاير موجود ههنا البتة فمن حيث ان النفس قابلة للصفات صار محلا للصفات الانضمامية
ومن حيث انها قابلة للعلم ومستعد لحصول صورها صار محلا للصور العلمية فلم يلزم اجتماع المثلين المستحيل **قوله** لزوم اجتماع المثلين
المستحيل المنع انما يرد على القيد دون المقيد والحاصل ان المحال البين بلازم واللازم ليس بمحال **قوله** كما صرح به المحشي في موضع آخر اي
في حواشي شرح المواقف حيث قال لا يخفى ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين المشاركين في الماهية النوعية في محل واحد والمستحيل منه
اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما انتهى ومن ههنا يظهر دفع استدلال القائلين بامتناع تصور الوجود بانه لو تصور الوجود فيحصل
ماهية الوجود في النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع ح في النفس مثلان وجودها والوجود المتصور فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة شخصية
قائمة بالنفس لكونه علما جزئيا فيكون فردا للوجود المطلق كما ان وجودها فرد منه فيجتمع المثلان في النفس وجه الدفع ان المستحيل من اجتماع
المثلين انما هو ما لا امتياز فيه اصلا وههنا التغاير موجود بين وجود النفس والوجود المتصور بحسب اختلاف الاستعداد والجهة على ان الممتنع هو

اي الفاضل عماد الملة والدين الكبكي منه مدظله

ان يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد انضماما او انتزاعا وليس قيام هذين المثلين كذلك واما ما ذكره صاحب المواقف في جواب الاستدلال

من انا لا نسلم ان تصور الوجود بحصول الصورة بل يكفي حضور النفس من ذاتك كما نتصور ذاتنا بذاتنا فلا يلزم اجتماع المثلين فضعيف جدا كما ننبهك

عليه سابقا قوله والتمايز بين المتحدين في انا الخ فيه ازاحة لما يقال الصورة الذهنية وعلمها لما كانا حصوليين للنفس ارتفع الامتياز بينهما

فيلزم اجتماع المثلين المستحيل وحاصل الازاحة لا يخفى على من تأمل ما قررنا سابقا قوله لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا حتى يقال ان المحل

ههنا واحد وهو النفس فيلزم اجتماع المثلين قوله كالهيولى قد عرفت ما له وما عليه فتذكر قوله من ارتفاع الامان الخ بيان لما اتى

عليه استحالة اجتماع المثلين وحاصله انه لو جاز اجتماع المثلين في محل واحد بحيث لا تمايز بينهما لارتفع الامان عن الحس لجواز ان يكون

السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة وبالجملة كل ما يرى انه شيء واحد ويحكم عليه حكما قطعيا واقعيا انه واحد يحتمل ان يكون متعددا

وهو هادم لاساس اليقين وهذا دليل قوي لاستحالة اجتماع المثلين وما ذكره من الرد عليه فهو مردود كما ستعرف قوله لانا لا نجد باسا الخ

بيان لما في المبني عليه وتقريره ان بطلان التالي ممنوع فان الحس يغلط كثيرا ويظن الشيء الواحد شيئين ويرى الاشياء الساكنة

على طرف البحر متحركة وامثال ذلك كثيرة فلا باس لو ارتفع الامان عن الحس بل العقل قد يغلط كثيرا الا ترى الى ان الجسم التعليمي هو الكم السارى

في جهات الجسم الطبيعي الثلث القابل بالذات للانقسام الى الجهات غير الجسم الطبيعي الذي هو جوهر مركب من الهيولى والصورة الجسمية

فالعقل يعلم انهما واحد ثم اذا اطلع على ادلة الاشراقيين النافين للجسم التعليمي يقول ان الانقسام في نفس الجوهر المتصل اي الصورة الجسمية

ويعتقد التغاير بين الجسم التعليمي والطبيعي ثم اذا وقف على دلائل المشائين يقول انهما متحدان لا تمايز بينهما وهكذا فهل هذا الا الغلط ولا يخفى

على الفطن ما فيه من السخافة فان كون الحس غالطا كثيرا لا يقتضي رفع الامان عن الحس ولا يجوز الاجتراء على القول بانه لا باس في الارتفاع

اما علمت ان غلط الحس انما يقع بسبب الاشتباه فاذا تأمل حقيقة الامر يحكم بخلافه فان جالس السفينة المتحركة يحكم ببادي الرأي

بتحرك الاشياء التي على شط البحر ثم اذا تأمل وامعن النظر يظهر له حقيقة الحال ويظن ان حكمه بالتحرك كان بسبب الاشتباه والحاصل

ان كلامنا في الحس الصحيح الخالي من الاشتباه الذي لا يقع الغلط كثيرا فيه فالقول بجواز ارتفاع الامان من الحس من الافاحش كيف

ولو كان كذلك لم يصح الحكم بصدق القضية وكذبها لان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للواقع والكذب عبارة عن عدمها ولما

ارتفع الامان عن الحس فلا يمكن ان يحكم على المحسوسات حكما واقعيا بالوحدة او التعدد ولوازمها فضلا عن غير المحسوسات وهل هذا الا سفسطة

فان قلت يمكن الحكم بالصدق والكذب حسب اعتقاد المتكلم وظنه وان لم يعلم الامر الواقعي قلت فهذا ميل الى مذهب النظام من المعتزلة

ومن سلك مسلكه من ان الصدق عبارة عن مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر وكذبه عدمها وقد ابطله علماء البيان والمعاني باحسن وجه

من شاء الاطلاع عليه فليرجع الى شروح تلخيص المفتاح وغيرها على انهم صرحوا ان القضايا الحملية يحكم فيها باعتبار نفس الامر لا باعتبار التقدير

او الاعتقاد ولما ارتفع الامان عن الحس يلزم ان لا يصح حكم واقعي ايضا لو كان كذلك لبطل اساس القطع في المحسوسات اذ القطع

عبارة عن حكم جازم واقعي لازم ولما ارتفع الامان عن الحس لزم ان لا يمكننا الجزم بقولنا هذا واحد وهذا اثنان فما ظنك بغيرهما ومع قطع

النظر عن ذلك نقول يلزم عليه ان لا يمكن للانبياء عليهم الصلوة والسلام ايضا الحكم بوحدة شيء محسوس او تعدده لارتفاع الامان عن

الحس والتزام ذلك مما لا ينبغي ان يجترئ عليه وبالجملة فالقول بارتفاع الامان عن الحس يلزم عليه مفاسد كثيرة واستحالات عديدة فاحفظ

ما تلونا عليك فلعلك لا تجده من غيري قوله اذ الحس قد يغلط كثيرا اقول قد يتوهم ان الاجتماع قد التي هي للتقليل مع الكثرة يكاد ان يكون

الى ان قال حتى عليه استحالة من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبتني عليه لانا لا نجد باسا في الارتفاع المذكور اذ الحس قد

115

اجتماع المتضادين وفيه وجهين الاول ان قد قليلا يستعمل بمعنى التحقيق ايضا على المضارع في بعض المواضع فليكن هذا الموضع ايضا منها والثاني
ان القلة والكثرة امران اضافيان فيمكن اتصاف شيء بهما باعتبارين فغلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى الصحة لكنه في نفسه كثير البتة
وههنا وجه ثالث احسن من الوجهين المذكورين وهو ان قد انما يدل على التقليل بحسب الزمان لا بحسب المقدار والكثرة انما
تعتبر بحسب المقدار فلا منافاة بينهما اصلا **قوله** ادعاء محض قد عرفت ان القول بجواز ارتفاع الامان قول باطل وان دعوى استحالته صحيحة
قوله كيف والجسم آه هذا هو الذي عزا المعتزلة فقالوا بجواز اجتماع المثلين وحاصله ان الجسم الابيض كالثوب مثلا يلقى في الصبغ فيغلبه كدرة
ثم يلقى في الصبغ فيغلبه كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق فاجتمع المثلان بل الامثال فان الكهبة
كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوك سوادان ولا تمايز بينهما واجاب عنه صاحب المواقف بان كل واحد من الالوان المذكورة نوع
يخالف الآخر بالشدة والضعف وتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يجوز اجتماعهما في محل اصلا فالسواد
ليس كهبتين والحلوك ليس عبارة عن سوادين بل كل واحد منهما مرتبة اخرى الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في السوادية توهم انه
اجتماع المثلين **واقول** العجب من المعتزلة حيث جوزوا في جواب استدلالنا ارتفاع الامان عن الحس ثم حكموا قطعا بان الكهبة كدرتان
اجتمعتا والسواد كهبتان اجتمعتا فما ادراهم انه كذلك لاحتمال ان يكون جسم مخالطا ويكون الكهبة مثلا كدرة واحدة او ثلث كدورات
وهكذا **قوله** فليتأمل اشارة الى الابحاث التي ذكرناها **قوله** واما تقرير النقض الخ تحرير النقض يقتضي تقرير مقدمات الاولى لابد من
حصول شبح المعلوم او صورته عند العلم به في الذهن وهذا مما اجمع عليه الحكماء وانكره المتكلمون وتحرير النزاع انه لا شبهة في ان النار مثلا له
وجود عيني يظهر به عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه
انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود هو المسمى بالوجود الذهني
والظلي فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا كذا في شرح المواقف
وعندي ان التعسر باق بعد فان المتكلمين ذكروا في وجوه الانكار انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا عند
تصور ماهية الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة وكذا يلزم كون الذهن مستقيما ومستديرا
عند تصوره ماهية الاستدارة والاستقامة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدين معا وايضا يلزم وجود الجبل مع عظمه في
الذهن عند تصور ماهيته وايضا يلزم وجود المستحيلات العقلية نحو شريك الباري وما يقوم مقامه في الذهن عند تصوره ماهيته وهكذا
تلزم مفاسد اخر كثيرة وهذه الوجوه كلها لا تنفي الا كون نفس الاشياء الخارجية التي تترتب عليها الآثار العينية موجودة في الذهن واما وجود
ماهياتها وصورها فلا تنفيه اذ كون الشيء حارا او باردا او مستقيما او مستديرا وغيرها موقوف على كون هذه الاشياء قائمة بالشيء قياما
اصليا واما قيامها الظلي فلا يوجبه فلا يلزم اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة واخواتها وهذا ظاهر لمن له ادنى تأمل واستدلت الحكماء
على اثبات الوجود الذهني بوجوه منها انا نحكم على كثير من الاشياء التي لا وجود لها في الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونها لازمة وملزومة
وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم وكون العنقاء ممكنا طائرا الى غير ذلك من الاحكام والحكم على الشيء باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوته
اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفس الامر واذ ليس ثبوت تلك الامور المعدومة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب وهذا الدليل اقوى الدلائل
يكاد ان يكون برهانيا واما ما اجاب عنه الامام الرازي من انا نمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج بل كل ما كان نتصوره فله وجود غائب عنا

فلا حاجة الى الوجود الذهني فعجيب حرّر مثله وذلك لانه ان اراد بالوجود الغائب عنا وجودها في العقول الفعالة كما يقول الحكماء فهو اقرار على ما عنه
الفرار لثبوت الوجود الذهني في الجملة وان اراد به وجود الاشياء المعدومة في الخارج اما بانفسها كما ينسب الى افلاطون او بصورها كما
ينسب اليه ايضا في مبحث علم الواجب فمع كونه خلاف مذهب المتكلمين القول بالوجود الذهني اخف من القول به ومن ابتلى ببليتين يختار
اهونهما ومنها انه لولا الوجود الذهني لبطلت القضية الموجبة الكلية نحو كل انسان حيوان اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية الموجودة
بالفعل بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي اصلا
وهذان الوجهان واخواتهما لا تدل الا على ان للاشياء المعدومة في الخارج وجودا آخر ظليا لا يترتب عليه الآثار الخارجية ويصح به الحكم
عليها بالاحكام الصادقة الايجابية لا ان الاشياء بنفس وجودها الخارجي موجودة في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالآثار الخارجية
كالحرارة والبرودة كما زعمه المتكلمون لا يقال لا يثبت من استدلال الحكماء الا وجود الاشياء المعدومة خارجا في الذهن والمقصود اثباته
لكل من الاشياء سواء كانت معدومة خارجا او موجودة وجودا آخر فالدليل اخص من الدعوى لانا نقول لما ثبت ان للاشياء
المعدومة في الخارج وجودا آخر ثبت لجميع الاشياء اذ لا قائل بالفصل فظهر من هذا المقام ان نزاع المتكلمين مع الحكماء في الوجود
الذهني شبيه النزاع اللفظي وهو بعيد عن شان هؤلاء الكرام وان الحق الحقيق بالقبول في هذا المبحث هو مذهب الحكماء فافهم فان المقام
من مزال الاقدام وان شئت زيادة تفصيل في هذا المرام فارجع الى كتب الحكمة والكلام المقدمة الثانية اختلف القائلون بالوجود
الذهني في ان الحاصل في الذهن هل هو شبح شيء او صورته بعد اتفاقهم على انه لا يحصل في الذهن نفس الشيء الخارجي من حيث هو خارجي والفرق
بين الشبح والصورة ان الشبح عبارة عن صورة الشيء المنتقشة في الذهن المباينة مع المعلوم تباينا ذاتيا كما ان شبح الفرس على الجدار
يغاير حقيقة الفرس فعلى هذا لا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات بل متغايرين بالذات وصورة الشيء عبارة عما اخذ عنه بعد
حذف المشخصات الخارجية بان يوجد الماهية المجردة عن العوارض الخارجية في الذهن فتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة للعوارض
الخارجية لتصير كاشفا للمعلوم الخارجي وعلما له وعلى هذا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فذهب شرذمة
قليلة من الفلاسفة الى حصول الاشياء باشباحها واورد عليهم بان شبح الشيء يكون مباينا لذي الشبح فكيف يكون كاشفا له
واجابوا عنه بان مدار الانكشاف انما هو على الحكاية سواء كان الحاكي مباينا لما يحكي عنه او متحدا معه على ان القول بكشف الشبح المباين
لذي الشبح ليس ببعيد عن القول بكون الواجب تعالى علما بنفسه لجميع الممكنات وكاشفا لها مع كونه مباينا لها تباينا تاما فلما جوزه المحققون
من المتاخرين فما لهم لا يجوزون حصول الاشياء باشباحها ويوردون ما لا يرد وذهب اكثر الحكماء الى حصول الاشياء بانفسها مستدلين بان
دلائل الوجود الذهني تدل على ان الحاصل في الذهن نفس الاشياء لا بمعنى انها حاصلة من حيث انها خارجية في الذهن بل بمعنى حصولها بصورها
المتحدة معها فيه فانها تدل على ان متعلق الحكم لا بد ان يكون حاصلا عند العقل ممتازا لديه ليصح حكمه عليه باحكام ايجابية فلا بد من حصول
نفس الشيء في الذهن اذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه واورد عليه افضل المحشين تقليدا لمن قبله بانه اما ان يكون الحكم
على الشخص العيني او على الصورة الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل الناهض على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء
بانفسها اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا وجب وجود الهوية
العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة مباينة معها او مشاركة معها فان وجود شخص من الماهية لا يكفي

مقدمة ثانية

[illegible] المولوي فضل حق [illegible]

في صدق الحكم على شيء آخر فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا لا يكون القول بالوجود الذهني مجديا اصلا واما على التقدير
الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا فلم لا يتعدى
الحكم على الشبح منه الى ذلك الشيء انتهى كلامه ملخصه اقول لا يخفى عليك ما فيه من السخافة فانا نختار ان الحكم على الشيء الموجود في الخارج
ولما لم يكن وجوده من حيث هو هو في الذهن والا تلزم مفاسد كثيرة قلنا بوجود صورته المتحدة معه في الماهية ونحن لا نقول بوجوب وجود
المحكوم عليه في الذهن بنفسه حتى يرد عليه لزوم وجود الهوية الخارجية في الذهن انما نقول بوجوب وجوده اما بنفسه او بما يتحد معه فان
الحكم على المتحد مما يمكن ان يتعدى الى المتحد معه ولا كذلك الشبح المباين فان الحكم على المباين لا يتعدى الى مباين آخر وما قال
من ان وجود شخص لا يكفي في وجود الحكم على شيء آخر ليس بصحيح كلية انما يصح اذا كان بين الشخصين مباينة تامة كالشبح وذي الشبح
واما اذا كان بين الشخصين اتحاد في الجملة فيصح حكم احدهما على الآخر وما ذكره من ان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد ليس موقعه
فان بين زيد وعمرو مباينة كلية بحسب العوارض ولا كذلك بين الصورة وذي الصورة فان الصورة العلمية وان كانت شخصا ذهنيا
مغايرا للشخص الخارجي في التشخص والوجود الا انها ليست بمغايرة له مغايرة تامة فان العوارض المنضمة بالماهية في الذهن مناسبة
للعوارض الخارجية حاكية عنها فيمكن تعدي الحكم على هذه الصورة لشيء الى معلومها الخارجي ولعلك تفطنت من ههنا دفع ما ذكره على التقدير
الثاني ايضا وبالجملة فما اورده عليهم لا ورود له عليهم اصلا وزعمه المساواة بين الصورة ومعلومها وبين الشبح وذي الشبح لا يصح نعم يرد عليهم
بطريق الحل انه لما جاز انكشاف المباين بالمباين كما في علم الواجب فاي مانع من تجويز انكشاف الشيء بشبحه المباين ههنا لان مدار
الانكشاف انما هو على الحكاية لا على الاتحاد واذا صح انكشاف ذي الشبح بالشبح صح تعدي الحكم من الشبح الى ذي الشبح ايضا لا من حيث
انه مباين معه بل حيث انه حكاية عنه وشبح له فقولهم الحكم على الشبح المغاير للشيء لا يتعدى منه اليه فاسد وبعد اللتيا والتي اقول
القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب[1] اليه جمع كثير وجم غفير حتى كاد ان يكون مجمعا عليه وعليه بناء كثير من قواعدهم
المدونة في كتبهم لكنه مخدوش بشبهات صعبة الدفع والمتاخرون وان تصدوا لدفعها لكن لم يات احد منهم بما يدفعها منها انهم صرحوا
ان العلم من مقولة الكيف ولا يستقيم هذا الا على تقدير حصول الاشياء باشباحها واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يصح
فان العلم على هذا التقدير هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر وصورة الكيف كيف وصورة الاضافة اضافة
وكذا الاتحاد العلم والمعلوم على هذا التقدير بناء على انحفاظ الماهيات في الذهن والخارج فكيف يصح التفوه بان العلم من مقولة الكيف

الجواب الاول

واجاب عنه المحقق الدواني[2] في حواشي شرح التجريد القديمة بان عدهم العلم من مقولة الكيف على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية
بالامور العينية وفيه انهم في مبحث المقولات حين قسموا المقولات الى الانواع قسموا مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية والكيفيات
الاستعدادية وغيرها وادرجوا في الكيفيات النفسانية العلم والسخاوة والشجاعة وغيرها فيعلم منه ان عدهم العلم من مقولة الكيف حقيقة لا تشبيها
ومجازا على انه يلزم على تقدير ان يكون عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة ان لا تكون صورة الكيف ايضا كيفا وهو بين في القول باتحاد العلم
والمعلوم وحصول الاشياء بانفسها والقول بالتوزيع بان يكون بعض العلوم كيفا وبعضها غيره لا يطابق كلامهم

الجواب الثاني

واجاب عنه الفاضل الخفري[3] بان الكيف له معنيان احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا
على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والمقولة هو الكيف بهذا المعنى وثانيهما عرض موجود بالفعل في الموضوع

[1] ذكر الايرادات على مذهب الجمهور في الوجود الذهني ١٢ منه
[2] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله
[3] اي المولوي شمس الدين الخفري ١٢ منه مد ظله

بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وهذا المعنى عام من الاول اذا عرفت هذا
فاعلم ان عدهم العلم من الكيف انما هو بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فالعلم وان كان متحدا بالذات مع المعلوم فان جوهرا فجوهر وان عرضا فعرض
فلا يكون من مقولة الكيف في جميع الاحوال لكنه كيف بهذا المعنى دائما وهذا الجواب وان كان احسن بالنسبة الى الاول لكنه مخدوش ايضا
بوجهين ذكرهما السيد المحقق في حاشيته اولهما انه موقوف على ان للكيف عند القوم معنيين ولم يظهر بعد واجيب عنه بان تعدد معنى الكيف
وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس في عيون الحكمة فانه ذكر فيه ان الموجود في موضوع له معنيان احدهما الذي
يكون موجودا في موضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع ولا ريب ان المقسم يعتبر في الاقسام فوجب ان يكون
للكيف بل لجميع انواعه ايضا معنيان ثم انت تعلم ان سياق كلامهم في مبحث المقولات يشهد بان المنقسم الى المقولات التسع انما هو
العرض بالمعنى الثاني فلا يكون للكيف وكذا لجميع انواعه ايضا الا معنى واحد على انا لو سلمنا ان للكيف معنيين لكن قولهم بان العلم من مقولة
الكيف صريح في ان مرادهم ههنا هو المعنى الثاني فتجويز انه كيف بالمعنى العام الآخر بعيد وثانيهما انه يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من
الاضافة المخصوصة والمقدار المشخص مثلا فانه لا يصدق عليها الكيف بالمعنى العام ايضا لاخذ عدم اقتضاء النسبة والقسمة فيه وانت
تعلم انه مشترك الورود عليه وعلى القائل بوحدة معنى الكيف واجاب عنه العلامة القوشجي[1] بالفرق بين القيام والحصول بانا اذا علمنا
الشيء الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل في الذهن هو ماهية جوهرية مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض
الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن متحد مع الشيء المعلوم موجود في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كقيام الشيء
في مكانه وحصوله فيه والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض هو عرض جزئي وكيف وصفة انضمامية للنفس موجودة في الخارج بوجود موصوفها
فيه وهو مغاير للعين الخارجي في الماهية فالعلم عبارة عن كيفية نفسانية موجودة في الخارج وهي عرض جزئي ومن مقولة الكيف وهو ليس
متحدا مع المعلوم والمتحد مع المعلوم انما هو الحاصل فيه وهو ليس بكيف بل هو تابع للمعلوم فلا يلزم اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد
ولا بطلان قولهم العلم من مقولة الكيف واورد عليه السيد المحقق في تصانيفه تبعا للعلامة صدر الملة والدين محمد الشيرازي انه جمع بين
مذهبي حصول الاشياء بانفسها وباشباحها وانت قد عرفت ما فيه من انه ليس جمعا بينهما بل هو ميل الى الحالة الادراكية التي اثبتها
السيد المحقق فماله يميل الى الحالة ولا يحمل عبارة القوشجي عليها نعم يرد عليه ان الفرق بين الحصول والقيام المذكور ينبئ عن منع
اتحاد العلم والمعلوم بالذات فان حاصله ليس الا ان ما هو من مقولة الكيف وهو العلم الجزئي الذي هو صفة انضمامية للنفس ليس
بمتحد مع المعلوم وما هو المتحد معه وهو الحاصل في الذهن ليس بكيف حقيقة فهو هدم للمبنى الايراد المتفق عليه فلا ينبغي ان يصغى اليه
واجاب عنه الصدر[2] الشيرازي في حواشي شرح التجريد وحواشي شرح المطالع ذاهبا الى انقلاب الماهيات بانقلاب الوجودات بناء
حاصله ان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها وتحقيقه
ان الاشياء لا تقرر لها بحسب ذواتها مع قطع النظر عن ظرف الوجود اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية بل الماهية
تختلف بحسب اختلاف الوجودات فالشيء اذا وجد في الخارج لا في موضوع صار جوهرا واذا وجد في الذهن في
الموضوع صار عرضا بانقلاب ذاته فتتبدل الذاتيات بتبدل الوجود فان قلت الوجود صفة عارضة للماهية عروضا
مثل عروض الاعراض فيجب تاخره عنها قلت انما يجب ذلك لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس كذلك انما هو

[1] له اي مولانا علي القوشجي رح ١٢ منه مدظله

[2] له اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مدظله

من الصفات الانتزاعية ومن الجائز ان ينتزع العقل صفة من شيء ويحكم بتقدمها عليه تقدما ذاتيا واذا كان الوجود مقدما على الماهية
جاز ان يكون شرطا لها واورد عليه المحقق الدواني[1] بان الماهية وذاتياتها كيف تختلف باختلاف الظروف فان العقل يعد قلب الماهيات
من الممتنعات وايضا هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية من الجوهر في الذهن او ببقائها على الثاني يعود الاشكال وعلى الاول يرجع
هذا القول الى القول بحصول الاشياء باشباحها اذ لا نعني بالشبح الا العرض القائم بالذهن المشاكل للوجود الخارجي انتهى انما قلت مذهب
الصدر المذكور سخيف جدا فانه لا ريب في انا نحكم على الاشياء المعدومة في الخارج باحكام ايجابية صادقة كقولنا كل عنقاء طائر
ونحو ذلك وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المحكوم عليه واذ ليس في الخارج فلا بد ان يكون وجوده في الذهن ولما جوز انقلاب الاشياء
بانقلاب الوجودات لم يكن لها وجود في الذهن ايضا فان الموجود في الذهن على هذا التقدير يكون غير الموجود الخارجي في الماهية فيلزم
كذب القضايا الموجبة وبالجملة فالقول بانقلاب الاشياء باختلاف الوجودات من الافحش ومع ذلك فلا ينطبق على القول بحصول
الاشياء بانفسها فكيف يكون دافعا للايراد الوارد على القوم وقد قال ابن المطهر الحلي في شرح الشفاء المسمى بكشف الخفاء ان الانسان
بعد لحوق الاعراض واللوازم لا تنفك عن الجوهرية والا لبطلت ذاته لان الجوهرية من الذاتيات فيكون اللاحق قد لحق غير الجوهر لكنه انما
لحق ذات الجوهر فالاشخاص في الاعيان جواهر ولم يخرج الانسان عن جوهريته بعد عروض التشخص سواء كان في الذهن او في الاعيان
انتهى كلامه ملخصا وهذا صريح في عدم تبدل الجوهرية بتبدل الظرف فانظر الى هذا الصدر كيف خالف ههنا امام مذهبه واختار ما يستنكف
عنه العقل السليم واجاب عنه السيد المحقق في جميع تصانيفه باختراع الحالة الادراكية والقول بان العلم حقيقة هو الوصف الحاصل
للصورة العلمية القائمة بها كقيام النور بالسراج والمتحد مع المعلوم انما هو الصورة العلمية فلا يلزم كون الجوهر عرضا وتبعه في ذلك
صاحب السلم وغيره وانت تعلم انه مع قطع النظر عما يرد على اثبات امر آخر غير الصورة العلمية المعبر عنه بالحالة الادراكية على ما ذكرته
في التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وفي تعليقاتي على حواشي مولانا كمال الملة والدين نور الله مرقده المتعلقة
بحواشي السيد المحقق المتعلقة بالحاشية الجلالية المذكورة لا يدفع الايراد الوارد عليهم فانهم لا يقولون بهذه الحالة بل العلم عندهم
حقيقة هو الصورة العلمية وهو المتحد مع المعلوم بالذات على تقدير حصول الاشياء بانفسها فالايراد باق على حاله واجاب عنه
رئيس الصناعة في الشفاء بان العرض عبارة عن الموجود في الموضوع والجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضوع وهو الذهن وجوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن ان
تلك الماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فكيف يكون عرضا فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان ومقتضى التقابل
التباين ومقتضى التصادق الاتحاد والمتباينان لا يتحدان قلت الاتحاد على نوعين ذاتي وعرضي والمنفي في المتباينين ليس الا الاتحاد
الذاتي واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الذات يجوز عروض بعضها للبعض فيكون بينهما اتحاد عرضي بحسب العروض
فالحاصل في الذهن جوهر بحسب الذات ومعروض للعرضية في الذهن وهذا الجواب وان كان اصح الاجوبة المذكورة لكنه ايضا لا يخلو عن
خدشات الاولى انهم صرحوا بان الفرق بين العرض والصورة ان العرض بنفس طبيعته مفتقر الى المحل والصورة بطبايعها غير مفتقرة اليه
انما يفتقر اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية عرضا في النفس كانت بنفس ذاتها مفتقرة الى موضوع فكيف يكون
جوهرا الثانية ان الصورة العلمية حالة في الذهن والحلول في المحل لا يتصور بدون الافتقار الذاتي فلم يبق جوهرا كذا اورد بعض الناظرين

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

١٣٠

[2] المراد الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

الجواب الخامس

اقول يمكن دفعهما بان الاحتياج الى المحل المطلق يستلزم حقيقة لعله مرخ اص العرض بالمعنى الثاني اى ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا
فى موضوع والمتصف به بالصورة انما هو المعنى الاول اى الموجود فى موضوع فاندفعا والثالثة ما اقول ان الجوهر على ما صرح به الشيخ
نفسه فى عيون الحكمة يطلق على معنيين احدهما الموجود لا فى موضوع وثانيهما ما لو وجد فى الخارج كان لا فى موضوع وكذا العرض ايضا
يطلق على معنيين احدهما ما هو مقابل للمعنى الجوهر الاول وهو الموجود فى موضوع وثانيهما ما هو مقابل للثانيهما وهو ما لو وجد فى الخارج كان
فى موضوع ويستنبط من كلامهم فى مبحث المقولات ان المنقسم الى المقولات العشر انما هو العرض بالمعنى الثاني وذلك لانهم صرحوا ان
المقولات العشر التسع للعرض وعاشرها الجوهر متباينة بالذات لا يجتمع بعضها مع بعض ولا يكون هذا الا اذا كان المقسم للعشرة هو العرض
المقابل للمعنى الثاني للجوهر ويؤيده قول العلامة[1] القوشجي فى مبحث شرح التجريد بحث فى الامور العامة حمل العدم لكونه مشتركا بين الشيئين
اعني الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع والمراد بالعرض ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت
فى موضوع انتهى حيث جعل مقابل الجوهر العرض بالمعنى الثاني واذا كان هذا هكذا فكيف يكون الشيء الواحد وهو الصورة العلمية جوهرا وكيفا
وجوهرا فالايراد بحاله وما ذكره من صدق العرض عليها صدقا عرضيا فانما هو بالمعنى الاعم الآخر وهو ليس بمنقسم الى الكيف وغيره ومن العجب
انكار جمال[2] الفضلاء استعمال العرض فى المعنى الثاني فى حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة وايراده به على شارح التجريد مع كون
هذا المعنى موجودا فى كتب الفن متداولا بايدي اصحابه ولا عجب فان لكل فاضل غفلة ومن كل عالم زلة فافهم واستقم الرابعة ان القول بعرضية
الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض فى المقولات التسع لانه لا يصدق على تلك الصورة العلمية مقولة من المقولات مع كونها عرضا
عنده فان قلت لعل مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى الخارج قلت الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست بموجودة الا فى الذهن
فكيف يختص المقسم بالموجود الخارجي واجاب عنها السيد المحقق فى ما سيأتي بان مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى نفس الامر والموجود فيها
فى العلم امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هي هي وكل منهما مندرج فى مقولة فالاولى من مقولة الكيف والثانية
من مقولة اخرى انتهى اقول ان اراد به التحقيق من عند نفسه فمع كونه مخالفا لقوله الصواب فى الجواب ان يقال ان مرادهم الحصر العقلي
وان اراد به دفع الخدشة عن كلام الشيخ والقوم فلا تندفع لان ما ذكره من الجواب مبني على الحالة الادراكية والقوم مبرؤن عن ادراكها
فالاصح فى الجواب عنها ان يقال المنحصر فى المقولات التسع والمنقسم اليها انما هو العرض بالمعنى الثاني والصادق ههنا على العلم صدقا
عرضيا انما هو العرض بالمعنى الاول فظهر من هذا المقام ان الشبهة المذكورة على القائلين بحصول الاشياء بانفسها عويصة لم تحر
عليها الى الآن انظار الدفع ولم تمسها الى هذا الزمان انامل الرفع ومنها انا اذا تصورنا متعلق التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل
شيء فالتصور متحد مع متعلق التصديق بناء على اتحاد العلم والمعلوم ذاتا على القول بحصول الاشياء بانفسها ومتحد المتحد متحد فيلزم اتحاد التصور
مع التصديق نوعا مع انهما مختلفان نوعا على التحقيق ولو اختير حصول الاشياء باشباحها لم يتوجه هذا الوجه لعدم لزوم اتحاد التصور الذي يكون
عبارة عن شبح متعلق التصديق مع ذي الشبح اى التصديق ومن ههنا ظهر ان هذه الشبهة مبنية على خمس مقدمات الاولى ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات والثانية ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والثالثة انهما متباينان نوعا كما هو التحقيق والرابعة حصول الاشياء
بانفسها لما عرفت والخامسة ان المتحد مع المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء فالقول بان الشك المذكور مبني على ثلث مقدمات كما ذكره صاحب السلم
وذكر الاولى والثانية والثالثة لا يخلو عن تقصير البتة واجاب عنه العلامة الكوفاموي[3] بان الاتحاد مع المعلوم لعله مخصوص بالعلم التصوري فلا يتحد التصديق مع معلومه

[1] اي العلامة علي القوشجي ١٢ منه ظله

[2] اي مولانا جمال الشيرازي تلميذ المحقق الدواني رح ١٢ منه سلمه

[3] اي القاضي محمد مبارك الگوپاموي رح ١٢ منه ظله

121

فلا يلزم اتحاد التصور معه ومبناه على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل امر بل فيه انكشاف للمعنى الحاصل بوجه اكمل بخلاف التصور فان فيه تحصيل صورة فيكون متحدا مع المعلوم ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان التخصيص من دأب العلوم الادبية المبنية على تصفح الجزئيات وليس من شان ارباب العلوم العقلية واما ثانيا فلان التصديق لا يخلو اما ان يكون قسما من العلم بمعنى الصورة الحاصلة كالتصور او لا الثاني خارج عن المبحث لان الاعتراض وارد على مذهب الجمهور وهم قائلون بان التصور والتصديق كليهما قسمان من العلم بالمعنى المذكور فيجب القول بالاتحاد فيه ايضا ويلزم الايراد قطعا واجاب عنه بعضهم بان المتحد مع المعلوم هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة وهو ليس مقسما للتصور والتصديق بل المقسم لهما هو العلم حقيقة وهو عبارة عن نفس وجود الصورة الانطباعي وحصوله في الذهن وهذا هو مسلك سيد[1] مبتكر العلوم وانت تعلم ما فيه فان العلم لو كان عين وجودها الانطباعي لكان امرا اعتباريا انتزاعيا وبداهة العقل حاكمة بان العلم حقيقة واقعية مستقلة وايضا الوجود بمعنى مصدري انتزاعي وافراده حصصية لا غير والافراد الحصصية تكون متحدة في ما بينها فيلزم اتحاد التصور والتصديق وهو مع كونه خلاف مسلك الجمهور مخالف لمسلك هذا السالك[2] ايضا على ما مر تحقيقه واجاب عنه الفاضل[3] الباغنوي باختيار ان العلم عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص بحيث يكون القيد داخلا في المعنون بها توضيحه ان العلم في العلم الحصولي عبارة عن مجموع المعروض المعلوم والتشخص الذهني المنضم والمعلوم عبارة عن نفس المعروض فحسب فالعلم مركب والمعلوم جزء له ولا شبهة في تغاير ذاتي الجزء والكل فيكون بين العلم والمعلوم تغاير ذاتي فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يذهب عليك ما فيه من السخافة فان العلم حقيقة واقعية محصلة مندرجة تحت مقولة وليست اعتبارية وعلى تقدير تركيبه من العارض والمعروض يلزم كونه اعتباريا غير مندرج تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والعوارض من مقولة الكيف ومجموع الجوهر والعرض لا يكون جوهرا ولا عرضا على ان مبنى الايراد كان على ما تقرر عندهم من اتحاد العلم والمعلوم بالذات ومبنى هذا التحقيق عدم تسليمه فكيف يكون جوابا لما يرد عليه وأورد عليه ايضا بانه يلزم تركب العلم من الجوهر والعرض اذا كانت الماهية جوهرا وهو خلاف مذهبهم من امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض لا يقال السرير وغيره من المركبات الصناعية مركبة من الجوهر وهي مواده والعرض وهو الهيئة الوحدانية العارضة لها فكيف يصح انكارهم لانا نقول السرير اسم للخشبات المعينة المجتمعة من حيث الهيئة الوحدانية بحيث يكون القيد خارجا والتقييد داخلا في اللحاظ لا انه اسم لمجموع الجواهر والعرض وبالجملة فتركب الشيء من الجوهر والعرض ممنوع عندهم فلو كان العلم عبارة عن مجموع العارض والمعروض لزم تركيبه من الجوهر والعرض في بعض الصور وفيه ما فيه فان امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض وان كان من المقررات عندهم لكنه لم يقم بعد دليل قوي عليه بل الحق خلافه فلعل كلام هذا الفاضل مبني على التحقيق فالاولى في بيان سخافة مذهبه هو ما ذكرنا سابقا واجاب عنه بعضهم بان التصديق ليس علما حقيقة بل هو قسم آخر من الانكشاف يحصل بعد تصور الاطراف ويعبر بالكيفية الاذعانية فلا يتحد التصديق مع معلومه لان المتحد مع المعلوم انما يكون العلم وهو ليس بعلم فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق وهذا هو مسلك السيد المحقق في تصانيفه وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان القول بكون التصديق خارجا عن العلم مخالف للجمهور ومخالف للتحقيق ايضا كما حققته في حواشي حاشية التهذيب الجلالية فان التحقيق انه ايضا قسم من العلم كالتصور بل هو من اقوى صور الانكشاف والعجب منه انه يتبع الجمهور في الباطل كما تبعهم في تخصيص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث على ما مر تفصيله ويخالفهم في ما هو التحقيق كما خالفهم ههنا واما ثانيا فلما نبهنا كغير مرة من ان مناط

[1] اي السيد الداماد ... منه
[2] ذلك لان السالك على هذا المسلك ايضا قائل بالتباين الشخصي بين التصور والتصديق كما لا يخفى على من طالع كتبه منه
[3] اي الفاضل مرزا جان الشيرازي منه

١٢٢

الايراد كان على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وانقسام العلم حقيقة الى التصور والتصديق وما ذكره في وجه الدفع اختيار لمسلك آخر واجاب
عنه صاحب سلم العلوم باختيار الحالة الادراكية وتقسيم العلم بهذا المعنى الى التصور والتصديق والقول بان المتحد مع المعلوم انما هو العلم
بمعنى الصورة العلمية فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يخفى على من احاط بما حققنا سابقا ما فيه وقد يقرر اصل الشبهة بانا اذا تصورنا
التصديق بناء على تعلق التصور بكل شيء فيلزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وح فلا يحتاج الى المقدمة الخامسة بل هي
مبنية على المقدمات الاربع فقط وهي كالاولى في الصعوبة واجاب عنها صاحب السلم بان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بحقيقة
التصديق وكنهه فيجوز ان يكون تعلقه به بوجه ما ورسمه الا ترى ان حقيقة الواجب يمتنع تصورها بالكنه ويجوز بالوجه فغاية ما يلزم اتحاد التصور
مع وجه التصديق لا مع كنهه والمتباين مع التصور انما هو حقيقة التصديق فلا يلزم اتحاد المتباينين وانت تعلم ما فيه من الوهن فان ما
تقرر ان التصور يتعلق بكل شيء ومن الاشياء كنه التصديق ايضا لا بد ان يتعلق به ايضا وتجويز ان يكون كنهه ممتنع التصور بعيد عن العقلاء وابعد
منه تنظيره بحقيقة الواجب كيف والتصديق من الامور الاعتبارية فكنهه ليس الا ما اصطلحوا عليه ولا كذلك حقيقة الواجب وقد يوجه كلامه
بان التصور يمتنع ان يتعلق بكنه التصديق اذ العلم المتعلق به حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري وفيه ايضا ما فيه لان
التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالنفس فعلمها بافراده الخاصة حضوري واما علم الحقيقة الكلية بما هي كلية فعلم حصولي قطعا ومناط الشبهة
هو هذا فان قلت اذا كان علم التصديقات الخاصة حضوريا كان علم الحقيقة الكلية ايضا حضوريا اذ لا وجود للكلي الا بوجود الافراد فحقيقته
الكلية موجودة في الذهن حاضرة عند النفس بحضور افرادها فيكون علمها حضوريا ايضا قلت قد عرفت ان مناط الحضورية في علم النفس بصفاتها
على وجود الصفات لها وحضورها عندها وقيامها بها قياما انضماميا ولذلك لا تدرك صفاتها الانتزاعية الا بالحصول فحقيقته الكلية وان كانت
موجودة في الذهن في ضمن الصور الشخصية لكنها ليست بقائمة في النفس قياما انضماميا وحاضرة عندها بغير واسطة فلا يكون علمها بها الا حصوليا
ومن ثم تسمعهم يقولون ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعرضياته حصولي وقد يجاب عن الشبهة بعد تسليم تعلق التصور بكنه التصديق
بان التصور المتعلق بكنه التصديق تصور خاص فغاية ما يلزم الاتحاد بين التصور الخاص وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين النوعي
بين التصور المطلق والتصديق المطلق لجواز ان يكون التصور عرضيا للتصور الخاص وهذا الجواب ايضا ليس بشيء لان التصور المطلق ذاتي
ونوع لافراده الشخصية فالاتحاد بين فرد منه وبين التصديق المطلق ينافي التباين وههنا جوابات أخر تركناها لكونها باطلة اشد البطلان
فقد ظهر من هذا البحث الواسع والتحقيق الواضح ان القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه الجمهور لكنه ترد عليه شبهات كهذه
الشبهات الثلث التي ذكرناها وغيرها والدافعون وان سودوا الاوراق لكنهم لم ياتوا بجواب شاف عنها ولو اختير حصول الاشياء باشباحها
لم ترد تلك الخدشات كما اومانا اليك المقدمة الثالثة ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وهذه قاعدة مستقرة عند المنطقيين مسلمة
عند المحققين وهي الموجبة لعموم السالبة عن الموجبة وجودا فان الموجبة لا توجد الا بعد وجود الموضوع ولا كذلك السالبة مثلا لا يصدق زيد قائم
الا اذا كان زيد موجودا متصفا بالقيام فليس لصدقه الا صورة واحدة واما زيد ليس بقائم فيكن صدقه بان لم يتصف زيد بالقيام بل اتصف بالقعود او بان لم يوجد
زيد اصلا واعترض عليها نقضا بالقضايا التي محمولاتها الوجودات نحو زيد موجود وغير ذلك وبالقضايا التي محمولاتها ذاتيات لموضوعاتها نحو الانسان حيوان
وبالقضايا التي محمولاتها العوارض المتقدمة على الوجود نحو الامكان والتقرر وامثال ذلك فانه لو اقتضى ثبوت هذه المحمولات لموضوعاتها وجود موضوعاتها قبله لزم
وجود الشيء قبل وجوده ووجود الشيء قبل جزئه وتقدم الوجود على العوارض المفروضة التقدم على الوجود كما لا يخفى على من له ادنى تامل ولهذا انكر المحقق الدواني

سم ١٢

اسمى مولانا جلال الدين الدواني سرح ١٢

الفرعية وذهب الى الاستلزام قائلا بان ثبوت الشيء للشيء مستلزم لوجود المثبت له سواء كان قبله او معه فثبوت الوجود مثلا للشيء اذا كان
مستلزما لوجوده لا يلزم منه ان يكون موجودا قبل وجوده بخلاف ما اذا كان فرعا فانه على هذا التقدير يلزم وجود الوجود قبل الوجود قطعا وقس عليه
ولو قيل بالتوزيع بان ثبوت العوارض اللاحقة بعد الوجود للشيء فرع ثبوت المثبت له وثبوت ما سواها من العوارض المتقدمة على الوجود ونفس الوجود
والذاتيات مستلزم للثبوت له لم يكن فيه باس ايضا الا انه لا يخلو عن تكلف وههنا مسلك آخر سلك عليه المتبحر في العلوم وهو الفرعية باعتبار التقرر
فانه لما راى ورود النقوض المذكورة على فرعية ثبوت الشيء للشيء لثبوت المثبت له ولم يهتد الى التوزيع والقول بالاستلزام ظن ان ثبوت الشيء للشيء
فرع تقرر المثبت له فان المثبت له ما لم يتقرر لم يثبت له شيء وعلى هذا يندفع النقوض بالوجود وبالعوارض المتقدمة عليه وبالذاتيات باجمعها فان
ثبوتها للشيء وان لم يكن فرعا للثبوت الا انه فرع للتقرر البتة هذا ولا يخفى عليك ما فيه من الوهن والسخافة فان القول بالفرعية بحسب التقرر ايضا
منقوض بثبوت الشيء لنفسه وثبوت الذاتيات له وثبوت صفة التقرر له فان الماهية في اي مرتبة كانت ليست بمعراة عن ذاتها وذاتياتها
وتقررها فلا يتصور تقدم تقررها عليها وما ذكره في الافق المبين لتحقيق هذا المسلك بعبارات طويلة كما هو دابه كله سخيف جدا ولولا ضيق المقام
لذكرته فعليك بالتامل الصادق المقدمة الرابعة علم الشيء يجب ان يكون مماثلا للمعلوم فان كان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي لان العلم كاشف
عن المعلوم عند النفس وحكاية له وحكاية الشيء يجب ان تكون مطابقة لما هي حكاية له ومماثلة ليحصل الكشف به فسبيل علم الكلي ان تحصل
ماهيته في الذهن وتتشخص بالعوارض الذهنية المشاكلة للعوارض الخارجية الكلية ولا يمكن ان يكون علم الجزئي من حيث هو جزئي بهذا الطريق
بل انما يكون علمه بحصول نفسه في الذهن ليطابق الحكاية المحكي عنه المقدمة الخامسة كما انا نعلم الكليات كذلك نعلم الجزئيات من حيث
هي جزئيات ايضا وهذا ظاهر فانا نحكم على الجزئيات باحكام صادقة فلو لم نعلمها كيف يصح الحكم منا عليها ولا سبيل الى انكار علم الجزئيات
بما هي جزئيات فانه مع قطع النظر عما تشهد به البداهة قد يستدل عليه بان دليل الوجود الذهني المذكور سابقا يدل على حصول الجزئي بما هو
جزئي في الذهن كما انه يدل على حصول الاشياء بانفسها كما سيأتي تفصيله اذا انتقشت على صفحة خاطرك هذه المقدمات وتحققت
لديك هذه الممهدات فاعلم انهم لما استدلوا على كون علم الصور الذهنية حضوريا بانه لو لم يكن كذلك لزم اجتماع المثلين على ما مر تقريره
اورد عليهم كمال المدققين بالنقض بان دليلكم موجود في علم الجزئي بما هو جزئي فيلزم عدم علم الجزئي بما هو جزئي واللازم باطل لما تقرر في
المقدمة الخامسة فالملزوم مثله وتفصيله انه لا يخلو اما ان يحصل علم الجزئي بما هو جزئي او لا لا سبيل الى الثاني لما سبق فتعين الاول
وح فلا يخلو اما ان يكون علمه بحصول حقيقته النوعية وماهيته الكلية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول شبحه او
بحصول امر مباين له لا علاقة له معه او بحصول ذلك الجزئي المعلوم المتشخص بالتشخصات الخارجية والاربعة الاول باطلة
فتعين الخامس اما بطلان الاول فلما عرفت في المقدمة الرابعة من ان علم الشيء يكون على وفقه فعلم الكلي يكون كليا وعلم الجزئي يكون جزئيا
اذ الكلي من حيث هو كلي لا يفيد علم الجزئي بما هو جزئي واما بطلان الثاني فلاستلزامه حصول علم زيد بحصول عمرو في الذهن وهو غير
معقول على انه خلاف مقرر القوم ايضا واما بطلان الثالث فلما تقرر في المقدمة الثانية ان حصول الاشياء انما هو بانفسها عند
الجمهور والقول بالاشباح من الفاحش عندهم والكلام ههنا معهم واما بطلان الرابع فظاهر اذ ما لا علاقة له بشيء كيف يكون كاشفا له وحكاية
عنه فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئي بما هو جزئي فنقول يلزم ح اجتماع المثلين فانا اذا علمنا زيدا مثلا من حيث انه زيد فيحصل في الذهن
ذاته المتشخصة بالتشخصات الخارجية ويحصل في الذهن صورته المماثلة له المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا لما تقرر عندهم من ان كل شيء

قوله الى الاستلزام ... منه

المقدمة الرابعة

١٢٤

المقدمة الخامسة

له صورة ذهنية فاجتمع فردان من نوع واحد وهما الشخص الخارجي والشخص الذهني في محل واحد وهو النفس في زمان واحد وهو زمان
ادراك الجزئي وبطل هذا الاجتماع المثلين الذي ادعيتم استحالته هذا تقرير النقض المذكور وعليك تطبيق كلام الفاضل المحشي عليه ولعلك تفطنت
مما ذكرنا ان بنا هذا النقض على القضايا المسلمة عندهم والمقدمات المحققة في زعمهم لا على التحقيقات الحقيقية وستطلع على اجوبته فانتظر
وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه مما اضطربت فيه آراء الاعلام فالاجمال ههنا مخل بالمرام قوله مقارنا بالعوارض الخارجية الخ هذا
مما لم يذهب اليه احد من الحكماء فان مذهبهم انه لا بد من تجريد ما تاما كان او ناقصا عند علم الشيء الخارجي ولا يمكن ان يحصل الشيء الخارجي
من حيث هو خارجي في الذهن وتفصيله على ما فهم من الشفاء والاشارات ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة باحدى الحواس الخمس او لا والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها عند الحاسة وهو الاحساس فانه ما لم يقع بصر الناظر
على شيء لم يحس بحاسة البصر وما لم يصل الهواء المتموج الحامل لكيفية الصوت الى الصماخ لم يدرك بواسطة السماع وهكذا او لا يتوقف وهو التخييل
كزيد الذي ابصرته فغاب عنك فتخيلته فالخيال يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة اشد تبرية فيأخذها من المادة بحيث لا يحتاج في وجودها
فيها الى وجود مادتها فان المادة اذا غابت او بطلت فالصورة تكون ثابتة في الخيال والفرق بين الحس والخيال ان الحس يجرد
الصورة عن المادة تجريدا ناقصا والخيال يجردها تجريدا زائدا على هذا القدر بحيث لا يحتاج في ادراكه الى بقاء المادة الا انه
لا يجردها بالكلية والا غير المحسوسات باحدى الحواس كالمعاني القائمة بالمحسوسات فانما يدركها الوهم وهو يجردها ازيد من تجريد الخيال
لانه يدرك المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة معينة فهذا النوع اقرب بساطة من النوعين الاولين
الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية وبالقياس الى المادة وفوق هذا النوع نوع آخر وهو التعقل فان القوة
العاقلة تدرك اشياء غير الجزئيات المادية كليات كانت او جزئيات مجردة ويأخذ صورها فيها مجردا عن المادة تجريدا تاما اما ما هو
مجرد عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي او عارض لها فينزعه عنها وعن لواحقها ويأخذه
اخذا مجردا فظهر من هذا البيان الفرق بين الحاكم الحسي والحاكم الخيالي والحاكم الوهمي والحاكم العقلي وعلم انه لا يحصل شيء خارجي مادي مع
لواحقه المادية الخارجية من غير تجريد في الذهن لا في الحواس ولا في النفس لكنه لا يضر ههنا فان كلام الناقض المحقق مبني على طريق الالزام
على القوم بان دلائلهم تدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن وان لم يكن هذا مذهبا لهم قوله قاصر الخ وذلك لان الكلي من حيث
هو كلي لا يفيد الا العلم من حيث الاشتراك بين كثيرين وعلم الجزئي بما هو جزئي عبارة عن ان ينكشف نفس حقيقة الجزئي من حيث هو كذلك
متميزة عن غيرها وذلك لا يحصل بالكلي قوله ادعيتم باستحالته الاولى حذف الباء لما في المغرب[1] في ترتيب المعرب للامام ابي الفتح
ناصر الدين المطرزي اذا ادعى زيد على عمرو مالا فزيد المدعي وعمرو المدعى عليه والمال المدعى وقولهم المدعى به لغو قوله لاجتماع الشخص الذهني
والخارجي هذا اذا علم جزئي واحد كزيد مثلا فانه يحصل بنفسه في الذهن وهناك شخص آخر ذهني ايضا فيلزم اجتماع المثلين الشخص الخارجي
والذهني لكونهما فردين لنوع واحد قوله او الشخصين الخارجيين الخ هذا عند علم الشخصين الخارجيين فانه اذا علم زيدا وعمرو مثلا
يلزم ان يحصلا بانفسهما من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية في الذهن فيلزم اجتماعهما في محل واحد وهما فردان لنوع واحد الا ان في
لزوم اجتماع المثلين المستحيل على هذا التقدير محل خدشة لعدم اتحاد الزمان فان زمان حصول زيد في الذهن لا بد ان يكون غير زمان
حصول عمرو لعدم امكان التفات النفس في آن واحد الى شيئين كما تقرر في موضعه لانا نقول هذا اذا اعتبر زمان ابتداء حصولهما

---

[1] الاول بالغين المعجمة والثاني بالعين المهملة وهو اسم الكتاب الآخر صنفه قبل المغرب ثم لخص المغرب منه وما عرض للعلامة السيالكوتي من ان المعرب بالمهملة شرح منه للمغرب بالمعجمة فخطأ منه ١٢ مدظله

[2] ذكر صاحب رد المحتار انه من تلامذة الزمخشري وهو خطأ منه فان ولادة المطرزي كانت في رجب سنة ٥٣٦ ست وثلثين وخمسمائة بعد خمسمائة وكانت وفاة الزمخشري في تلك السنة كما ذكره ابن خلكان في تاريخه ١٢ مدظله

١٢٥ او الشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد ١٢ غلام يحيى رح

واما لو اعتبر زمان انقائهما فی الذهن فلا خدشة علیه للزوم اجتماع المثلین المستحیل بلا شبهة **قوله** وهو النفس فیه خدشة ستطلع علیها
قوله ولا الصغری آه دفع لما یقال القوم انکروا علم الجزئی بما هو جزئی فلا یلزم علیهم اجتماع المثلین وحاصل الدفع انهم وان انکروا ذلک لکن
یلزمهم القول به بعین ما استدلوا به علی حصول الاشیاء بانفسها **قوله** باحکام ایجابیة صادقة قیدها بهما اذ لو کانت سلبیة لا تستدعی
وجود الاشیاء وکذا اذا کانت کاذبة **قوله** وذلک ای الحکم بالاحکام الصادقة الایجابیة **قوله** الا بعد وجود الاشیاء ای التی جعلت
موضوعات لها وهذا مبنیة علی اختیار القول بالفرعیة بحسب الثبوت **اقول** قد عرفت ما فی هذا المذهب فکان الاولی للفاضل
المحشی ان یختار الاستلزام ویقول اذ ثبوت الشیء للشیء یستلزم الخ **قوله** واذ لیس فی الخارج کما هو المفروض
قوله فیکون فی الذهن فتثبت حصول الاشیاء بانفسها لان حصول الشبح فی الذهن لیس عین وجود المحکوم علیه الخارجی والمطلوب هذا لا ذاک
قوله وهذا الدلیل لو تم آه فیه اشارة الی عدم تمامیته بان مناطه علی ان المباین کالشبح مثلا لا یمکن ان یکشف مباینا آخر کذی الشبح ولا یکون
الحکم علی احدهما متعدیا الی الآخر ولم یقم بعد برهان قوی علی هذا الامتناع بل قد ثبت خلافه فی مبحث علم الواجب **قوله** بانا نحکم آه
تقریره واضح ولی ههنا خدشة وهی ان الناقض قد غیر الدلیل بادنی تغییر عند جریان خلاصته لیثبت منه ما رامه والا فالدلیل السابق
لا تجری خلاصته ههنا ولا تثبت منه علم الجزئی بما هو جزئی وذلک لانه لا یخلو اما ان یکون غرض القوم من الدلیل المذکور علی حصول الاشیاء
بانفسها اثبات ان للاشیاء الموجودة فی الخارج وجودا آخر بنفسها فردا انها بان تحصل تلک الاشیاء المعلومة بنفسها مع العوارض
الخارجیة والآثار العینیة فی الذهن واما ان یکون اثبات ان للاشیاء صورا متحدة معها قائمة بالذهن حاکیة عنها الا شبحا مباینا
معها فعلی الاول یدل ذلک الدلیل علی حصول الجزئی بما هو جزئی ایضا بجریان خلاصته فیه علی ما ذکره الناقض المحقق فان حاصل الدلیل
علی هذا التقدیر هو انا نحکم علی الاشیاء احکاما ایجابیة صادقة مع کونها معدومة فی الخارج وثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت له
ای بنفسه وبشخصه فلا جرم یکون للاشیاء من حیث هی هی وجود آخر فی الذهن ولا یکفی وجود المغایر معها فی الذهن حقیقة کما تقوله اصحاب
الاشباح ولا وجود صورها اذ ثبوت الشیء للشیء انما یستدعی ثبوت نفس المثبت له من حیث انه مثبت له ولا یکفی وجود صورته او شبحه
وذلک ما اردناه وهذا التقریر بعینه یجری فی علم الجزئی بما هو جزئی بان یقال انا نحکم علی الجزئیات من حیث هی جزئیات قبل وجودها
کزید سیولد فان الحکم بقرب الولادة انما هو علی شخص زید المعدوم دون ماهیته الکلیة واذ لیس زید من حیث انه زید فی الخارج فلا بد
ان یکون وجوده فی الذهن من حیث هو کذلک اذ ان ثبوت الشیء للشیء یستدعی ثبوت نفس ذلک الشیء ولا یکفی فی هذا الحکم وجود شبحه
اذ ان الحکم علی الشیء غیر الحکم علی ما یباینه ولا وجود صورته الذهنیة فلا بد من حصوله فی الذهن من حیث انه متشخص بالتشخصات الخارجیة
فیلزم اجتماع المثلین وهذا هو مراد الناقض المحقق لکن مرادهم لیس ذلک علی ما یظهر من کلماتهم فانهم صرحوا ان المراد بحصول الاشیاء بانفسها
حصولها بماهیاتها المتشخصة بالتشخصات الذهنیة لا حصولها بنفس التشخصات الخارجیة وکیف یقولون به فانه یلزم علیهم
ح ما الزمه علیهم المتکلمون بانه یلزم حرارة النفس وبرودتها واعوجاجها واستقامتها وغیر ذلک من الآثار الخارجیة عند
علم النفس بهذه الاشیاء علی انه لو حصل الشیء الخارجی من حیث هو خارجی فی الذهن کالواجب مثلا فاما ان یکون معدوما فی الخارج
او لا لا سبیل الی الاول وهو ظاهر ولا الی الثانی للزوم قیام شیء واحد فی آن واحد فی ظرفین وبالجملة تلزم علیه مفاسد عدیدة وشان
هؤلاء الحکماء ارفع من ان یتفوهوا بمثل هذا القول فعلم انه لا یمکن ان یکون مرادهم من الدلیل المذکور اثبات حصول الاشیاء المتشخصة من حیث

انها متشخصة في الذهن بل انما غرضهم من ذلك الدليل اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها في الذهن لا اشباحا المباينة
وعلى هذا لا يدل الدليل على اثبات علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصة الدليل فيه كما زعمه الناقض وذلك لانه ح يكون تقرير الدليل
المذكور هكذا انا نعلم الاشياء المعدومة في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية صادقة واذ ليست في الخارج فلا بد ان تكون في الذهن
ولا يمكن ان تحصل هي بنفسها مع الآثار الخارجية في الذهن للزوم استحالات عديدة فلها نحو آخر من الوجود في الذهن وهو حصول صورها
المتحدة معها ذاتا المتغايرة معها اعتبارا فان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ولو بوجه ما وهذا انما يستقيم لو كان حصول
الاشياء بصورها فان حصول الاشياء باشباحها المباينة معها غير كاف للحكم على المثبت له فثبت ان حصول الاشياء انما هو بانفسها لا باشباحها
وهذا التقرير يجري في علم الجزئي بما هو جزئي ايضا بان يقال انا نحكم على زيد مثلا حالة تعدمه واذ ليس في الخارج فلا بد من نحو وجوده في الذهن ولا ظاهر ان نحو وجوده
لا يكفي للحكم الصادق عليه فلا بد ان تحصل صورته فيه ليكون المثبت له ثبوتا في الجملة وعلى هذا لا يثبت ما رامه الناقض من اثبات علم الجزئي
بما هو جزئي والحاصل ان غرضهم من الدليل المورد في بحث حصول الاشياء ليس الا تحصيل صور الاشياء في الذهن ردا على قائلي الاشباح
لا تحصيل نفس الاشياء الخارجية في الذهن حتى يثبت علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصته فيه فافهم هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق
قوله مختصة به قيد الاحكام به لان الحكم على الجزئي باحكام عامة غير مختصة به لا يوجب العلم به ولو بوجه عام اجمالي لا العلم به من حيث هو جزئي
قوله وجود المغاير معه حقيقة آه هذه المقدمة هي مناط اثبات علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت ان هذه المقدمة لا اثر لها في تقرير الدليل بل
المقدمة المذكورة فيه هو الوجود المغاير حقيقة غير كاف وهذا غير واف لغرض الناقض قوله والا لكفى آه هذا دليل لعدم كفاية المغاير معه اعتبارا
لصدق الموجبة ولم يذكر دليل الاول لظهوره ولا يذهب عليك ما فيه فان عدم كفاية وجود الانسانية في ضمن عمرو مثلا لصدق زيد قائم
انما هو لاجل ان عمرا ليس حكاية عن زيد وان كان متحدا معه في الماهية والتشخص الذهني يكون متحدا مع زيد حاكيا له كاشفا عنه فيمكن
ان يكون كافيا لصدق زيد قائم فالقياس قياس مع الفارق قوله فلا بد من حصوله بوجوده الخ فان قلت كيف يمكن اجتماع التشخص
الخارجي والذهني في شيء واحد في زمان واحد قلت لا مضايقة في ذلك الا ترى الى الصورة الخيالية فان لها اعتبارين احدهما
انها اخذت من زيد مع تجريد ما عن العوارض الخارجية لا تجريدا تاما وهي بهذا الاعتبار شخص خارجي مكتنف باللواحق الخارجية وثانيهما
انها صورة متشخصة حصلت في الذهن وقامت فيه وهي بهذا الاعتبار متشخص ذهني وعلم قائم بالذهن وانت تعلم ان اجتماع التشخص
الخارجي من غير تجريد ولو ناقصا والتشخص الذهني في شيء واحد مما يحيله العقل السليم والطبع المستقيم والقياس على الصورة الخيالية على
تقدير التجريد الناقص فاسد كما لا يخفى قوله وليس العلم زائدا على هذا القدر اي ليس علم الجزئي بما هو جزئي زائدا على حصوله من حيث انه
متشخص بالعوارض الخارجية وهذا مرتبط بما قبله قوله والجواب الخ اعلم ان النقض المذكور من اوله الى آخره ممنوع لا ورود له اصلا لوجوه
الاول ان النقض مبني على حصول الجزئي بما هو جزئي ولم يذهب اليه احد بل لا يمكن ان يذهب اليه عاقل والا يلزم اتصاف الذهن
بالآثار الخارجية وما لم تتحقق مادة النقض فالنقض عجيب جدا لا يقال غرض الناقض ان حصول الجزئي بما هو جزئي وان لم يقل به
احد من القوم ولكن يلزمهم ذلك باجراء خلاصة الدليل الذي اوردوا على حصول الاشياء بانفسها فتتحقق مادة النقض ويلزم
اجتماع المثلين قطعا لانا نقول لزومهم ذلك انما هو بزعم الناقض فانه قد غير الدليل الى ما لم يريدوه فاجرى خلاصته في ما نحن فيه واثبت
علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت انه ليس كذلك والوجه الثاني ما اورده الفاضل اللبكني باختيار ان علم الجزئي يكون بحصول حقيقته

واثبات كفايته وتوضيحه ان حصول الاشياء ليس عبارة عن حصول ماهيات الاشياء فحسب حتى يلزم عدم علم الجزئي بحصول الكلي بل عبارة
عن ان تحصل في الذهن الماهية المتشخصة بالتشخصات الذهنية المناسبة للعوارض الخارجية بعد التنزه عن العوارض الخارجية ويكون
ذلك الشخص الذهني حاكيا عن الشخص الخارجي لا ان الشخص الخارجي من حيث هو خارجي يحصل في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالاوصاف
العينية ويلزم انعدام المعلوم عن الخارج فقول الناقض الكلي قاصر عن افادة العلم الجزئي ان اراد به انه قاصر عن علم الجزئي وان تشخص بتشخص
ذهني فذلك باطل وان اراد به انه قاصر من حيث هو كذلك فمسلم لكنا لا نقول بحصول الماهية المعراة فحسب بل انما نقول بحصولها
مكتنفة بالعوارض الذهنية المشابهة للعوارض الخارجية والوجه الثالث سلمنا ان علم الجزئي انما يكون بحصول نفسه الخارجي في الذهن لكن
لا يلزم اجتماع المثلين فانه اذا حصل شخص خارجي في الذهن يكفي للانكشاف البتة ولا يحتاج الى ان يحصل فيه شخص آخر ذهني حتى يلزم اجتماع المثلين
وتوضيحه ان حصول الشخص الآخر الذهني اما بان يكتنف الشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بعد حصوله في الذهن بالعوارض الذهنية واما بان
يبقى الشخص الخارجي على حاله ويحصل شخص آخر ذهني ابتداء لا سبيل الى الاول لان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شيء واحد
وايضا لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين فان مناط تعدد الاشخاص وتوحدها على تعدد التشخصات وتوحدها وايضا تشخص الشيء
عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض عن جميع ما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا فاذا حصل للشخص
الخارجي بسبب التشخص الخارجي امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم
تحصيل الحاصل لا يقال يجوز ان يكون للشيء تشخصان ذهني وخارجي من غير لزوم عدم افادة التشخص الامتياز وتحصيل الحاصل بان يفيد التشخص
الخارجي الامتياز عما عداه من الاشخاص الخارجية والتشخص الذهني عما عداه من الاشخاص الذهنية فلا يلزم شيء منهما لانا نقول تعدد التشخصات الذهنية
او الخارجية او المختلط منها انما يعقل للطبائع الكلية فيحصل لها الامتياز في ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الامتياز
الآخر كذلك في ضمن شخص آخر ولا يمكن مثله في الشخص المتشخص فان التشخص الواحد يكون مفيدا فيه من غير حاجة الى التشخص الآخر ذهنيا كان
او خارجيا على انا نقول التشخص الخارجي للشخص الخارجي حين وجوده في الخارج اما ان يفيد الامتياز عن جميع ما عداه او عن بعضها على الثاني
يلزم ان لا يكون تشخصا فان التشخص ما لا يحتمل الشركة وهو لا يكون الا بالامتياز عن جميع ما عداه هذا خلف وعلى الاول فلا يخلو اما ان يبقى
كذلك حين حصوله في الذهن ويحتاج الى التشخص آخر ذهني على الاول يصير التشخص الذهني لغوا لا حاجة اليه فلا يكون التشخص تشخصا وعلى الثاني
يلزم انقلاب الماهية فان التشخص الخارجي حين حصوله في الخارج قد افاد الامتياز بحسب ذاته عن جميع ما عداه وقد فرضتم انه يحتاج الى التشخص آخر
حين ما حصل في الذهن وهذا هو الانقلاب المستحيل فقد ظهر انه لا يمكن ان يتشخص ذلك الشخص الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن بتشخص آخر ذهني
ولا سبيل الى الثاني لانه لما حصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن فاي حاجة الى حصول التشخص الآخر لا يقال يجوز ان يكون العلم
حقيقة هو التشخص الآخر الذهني ويكون ذلك مشروطا بوجود الشخص الخارجي فيه لانا نقول كشف الشخص الذهني للشخص الخارجي انما هو لكونه حكاية
عنه ومشابها له ولما حصل الشخص الخارجي بنفسه الذي هو محكي عنه في الذهن فاي حاجة الى تحصيل حكايته وهذا ظاهر جدا والحاصل انا لو سلمنا
حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن لكنا لا نسلم اجتماع المثلين لانه منوط على وجود شخص آخر ذهني والمناط باطل فكذا المنوط عليه فان قلت ان
لم يلزم اجتماع المثلين في علم الشخص الخارجي الواحد كزيد مثلا فلا مخلص عن لزوم ذلك في علم الاشخاص الخارجية فانا نعلم الجزئيات المتماثلة
في الحقيقة النوعية كزيد وبكر وخالد فتحصل صور هذه الجزئيات في الذهن فيلزم اجتماع المثلين اي الشخصين الخارجيين الذين اشتركا في الحقيقة

ق الوجه الثالث

انوعيتين في محل واحد وهو الذهن بل يلزم اجتماع الامثال قلت قد عرفت انه ليس كل اجتماع المثلين مستحيلا انما المستحيل منه ما لا تمايز فيه
اصلا وههنا التمايز بين الاشخاص الخارجية الحاصلة في الذهن موجود فان محلهما وان كان واحدا الا ان تشخص احدهما مغاير للتشخص الآخر
فالتمايز بينهما في الذهن متحقق كما في الخارج هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان لا وحدة في محل الاشخاص الخارجية بل محالها
مختلفة فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وذلك لان محل صور الجزئيات المادية انما هو القوى الجسمانية المادية وتلك الصور تنقسم بانقسام
موضوعاتها فجزئي يحصل في جزء من القوة الجسمانية والجزئي الآخر يحصل في جزء آخر منها فلا اجتماع للجزئيين الخارجيين في محل واحد بل هما
في محلين واما الجزئيات المجردة فمحلها ليس الا النفس الا ان النفس لا تدركها من حيث هي جزئيات فلا سبيل الى علم الجزئيات بوجه جزئي
كذا افاد بحر العلوم نور الله مرقده **اقول** لا شك انا نحكم على الجزئيات المجردة من حيث هي جزئيات باحكام صادقة فيجري فيها التقرير
المذكور ويلزم حصولها في النفس من حيث انها جزئيات لا محالة فيلزم اجتماع المثلين فيها بالضرورة والحق ان الجواب بتغاير المحال
انما يتيسر في الجزئيات المادية واما الجواب عن لزوم المحال في علم الجزئيات المجردة فلا يكفي فيه القول بانه لا سبيل الى علمها من حيث
هي كذلك كما اختاره هذا البحر لان الدليل المذكور جار فيها ايضا فيلزم فيها ما يلزم في المادية فالجواب الشامل هو ما ذكرنا سابقا من اثبات
التغاير بين الاشخاص الحاصلة في الذهن مادية كانت او مجردة بحسب التشخصات ولعلك تفطنت من ههنا ان قول الفاضل المحشي
في ما سبق لاجتماع التشخص الذهني والخارجي او التشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس ليس كما ينبغي
والاصوب ان يقول وهو الذهن ليشمل الجزئيات المادية ايضا فانها لا تحصل في النفس على الاصح الوجه الرابع ما ذكره الفاضل المحشي
ههنا وتوضيحه انا سلمنا حصول التشخصين الخارجي والذهني في الذهن لكن نقول التمايز بينهما موجود لاكتناف احدهما بالتشخص الخارجي
والآخر بالذهني او اكتناف احدهما بتشخص خارجي والآخر بتشخص خارجي آخر فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وهذا كما ان الخطين اللذين يختلفان
بالاستقامة والانحناء يحلان في السطح الواحد وكذا السطحان المختلفان يحلان في الجسم الواحد فكما انه ليس هناك اجتماع المثلين كذلك ليس
ههنا ويرد عليه امران الامر الاول ان محل السطحين في جسم واحد والخطين الحالين في سطح واحد ليس واحدا بل محل كل منهما على حدة فلا اجتماع
هناك في محل واحد بخلاف ما نحن فيه فالقياس قياس مع الفارق ويجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه الفاضل المحشي في ما سيأتي
بقوله بناء على ما تقرر في الحكمة الخ وحاصله ان كلامنا في ما هو المتقرر عندهم وقد تقرر عندهم ان محل الخطين هو كل السطح ومحل السطحين هو كل الجسم
لا البعض دون البعض والثاني انا سلمنا انه ليس محل الخطين والسطحين واحدا لكنه لا يضر المجيب فان غاية ما لزم منه انه منع سنده مع انه لا يفيد
الا اذا ثبت التساوي بين السند ونقيض المقدمة الممنوعة كما حققنا ذلك في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية والامر الثاني ما اشار
اليه الفاضل المحشي بقوله مشترك وستطلع عليه عن قريب **قوله** كما بين الخطين آه قال بعض الناظرين اقول هذا التنظير ليس في محله اذ امتياز الخطين
الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بالحيثيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال ههنا هو
اختلاف المحل بالجهات بخلاف ما نحن فيه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها انتهى **اقول** ان اراد ان التنظير ليس من جميع
الوجوه فمسلم لكن المحشي لم يدع التنظير التام وان اراد به انتفاء التنظير مطلقا كما يفيده قوله ليس في محله فهو ليس بصحيح فانه يكفي للتنظير
في اختلاف الحالين مع اتحاد المحل فحسب وان كان وجه الاختلاف مختلفا على ان الخطين الحالين في طرفي سطح واحد والسطحين الحالين
في جسم واحد كما انهما مختلفان وممتازان باختلاف محلهما بالوجهين المختلفين كذلك هما ممتازان بحسب التشخص ايضا فالقول بان التنظير

سلمه ١٢

له اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مد ظله

سه هذه هي المخدشة الموعودة ١٢ منه مد ظله

سه انما قال الاصوب ولم يقل الصواب لاحتمال انه اختار قول من قال بحصول الصور كلها في النفس ١٢ مولوي حافظ انوار الله مد ظله

كما بين الخطين او السطحين المتمايزين في الاول ١٢ ... الحالين في سطح واحد او جسم كذلك على ما تقرر في الحكمة من ان محل الكل هو الكل لا البعض دون البعض ١٢

ليس في محله لكن في محله قوله لانهما من حيث انهما ممتدان الخ فيه دفع ما يتوهم انه اذا اتحد الخطان والسطحان محلا وليس بينهما تمايز اصلا
يلزم اجتماع المثلين قوله مشترك اي كما انه يجري في علم الجزئيات من حيث هي جزئيات لدفع النقض كذلك يجري في العلم الحصولي
الذي تعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولي بالصورة الذهنية وحصلت صورة ذهنية لهذه الصورة فهذه
الصورة التي هي في مرتبة العلم والصورة التي هي في مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف التشخص فان كل علم حصولي يختلف مع معلومه
بالتشخص كصورة زيد مع زيد والحاصل ان مناط النقض لعلم الجزئيات بما هي جزئيات انما هو ما تقرر عندهم من لزوم اجتماع المثلين
على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وهذا الجواب للنقض كما يدفع النقض كذلك يدفع اجتماع المثلين على ذلك التقدير ايضا فلا منع
ايراده ههنا **اقول** وبهذا التقرير ظهرت سخافة ما قال بعض الناظرين من ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله ان الشخصين سواء كان
احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيان ممتازان تشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين فهذا الجواب غير جار في العلم المتعلق بالصورة
الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص انتهى وجه السخافة ظاهر اذ الكلام
كان على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وعلى هذا التقدير يوجد الاختلاف بين الصورة التي هي معلوم وصورتها الحصولية التي
هي علمها بالتشخص البتة فيكون الجواب مشتركا لا محالة وكون العلم المتعلق بالصورة الذهنية متحدا معها ذاتا واعتبارا انما هو على تقدير كونه
حضوريا كما هو المذهب لا على التقدير المفروض هذا ثم ههنا تقرير آخر للجواب المذكور وهو ان يقال انا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص المكتنف
بالعوارض الذهنية والشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية لوجود اختلاف استعداد المحل وان كان واحدا بالذات وكذا بين الشخصين
الخارجيين فان استعداد النفس بهذا غير استعدادها لذلك كما بين الخطين المتماثلين الحالين في سطح واحد فان بينهما اختلافا بحسب
اختلاف استعداد المحل وكذا بين السطحين الحالين في جسم واحد وجه تقرير الاشتراك ان يقال الاختلاف بحسب استعداد المحل كما انه موجود
في الشخصين كذلك موجود في الصورة الذهنية وعلمها على تقدير كونه حصوليا فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل هناك ايضا واعترض عليه الفاضل[1]
الرامفوري بان القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات الذهن في حيز المنع لان الصور الذهنية التي حصلت في الذهن
لا اختلاف بينها اصلا لان كلها مكتنفة بالعوارض ولا اختلاف في هذه العوارض فلا اختلاف في استعداد المحل ولا يخفى على الفطن
ان المنع يكاد ان يكون مكابرة والصورة الذهنية على تقدير كون علمها حصوليا لا بد ان تتمايز بحسب العوارض عن علمها كيف لا
فان الصورة الذهنية معروضة لعوارض هي اظلال الآثار الخارجية وعلم الصورة معروض لعوارض هي اظلال هذه العوارض فالتمايز
بينهما موجود فلا بد ان تختلف استعداد المحل على التقدير المفروض **قوله** كما اشرنا اليه من ان التمايز بين المتحدين لا يتوقف على اختلاف
المحل لا يقال قد ذكر المحشي هذا الامر سابقا صراحة فكيف يصح قوله ههنا اشرنا لانا نقول الاشارة قد تطلق على ما يقابل الصراحة وقد تطلق
على ما هو اعم اذا لم تقع مقابلة للصراحة وهو المراد ههنا فاحفظ **قوله** فافهم اشارة الى المباحث التي قدمنا ذكرها وجعله اشارة الى
اعتراض الفاضل الرامفوري المذكور سابقا كما صدر عن بعض العلماء[2] سخيف جدا لما عرفته **قال** علم حضوري اقول كون علم الصورة الذهنية
حضوريا وان كان صحيحا على راي الجمهور بناء على ان الصورة الذهنية صفة انضمامية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضوري
لكنه لا يصح على راي السيد المحقق القائل بان الصورة العلمية ليست علما انما العلم ما يحصل بعدها ويسمى بالحالة الادراكية وذلك لان
صفة النفس الانضمامية على هذا التقدير لا تكون الا الحالة الادراكية فيكون علمها حضوريا البتة واما الصورة العلمية فليست صفة انضمامية

للمنتهى ليس انهما ممتدان في جهة محل لاصحابها ومن جهة انهما ممتدان في جهة او جهتا محل للآخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا ١٢ منه

[1] اي المولوي رستم علي الرامفوري ١٢ منه مد ظله

[2] اي المولوي تراب علي ١٢ منه مد ظله

للنفس فلا يكون علمها حضوريا بل حصوليا فما ذكره بقوله لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية الخ الاصح على مذهبه فافهم قوله والا لزم
اجتماع المثلين اى ان لم يكن العلم المتعلق بالصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض من حيث هى كذلك حضوريا بل يكون بحصول الصورة
يلزم اجتماع المثلين بل اجتماع الامثال بما مر من التقرير واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان علم الصورة الذهنية من حيث هى صورة ذهنية
علم حضورى والتصديق ليس علما متعلقا بهذه الصورة من حيث هى صورة ذهنية بل هو متعلق بنفس صورة النسبة من حيث هى هى
فلا يكون حضوريا بل حصوليا فاندفعت المعارضة المصدرة بقوله لا يقال الخ قوله لانتفاء المماثلة آه يعنى ان العلم المتعلق بنفس الصورة
مع قطع النظر عن حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية حصولى ولا يلزم فيه اجتماع المثلين لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية
التى هى مرتبة المعلوم وبين صورتها الشخصية الذهنية اقول يفهم من كلامهم ان المماثلة عندهم عبارة عن كون الشيئين فردين لنوع
واحد كما صرح به فى شرح حكمة العين والمستحيل منها انما هو اجتماعهما فى محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة فعلى هذا لا حاجة الى تقييد
المماثلة المنفية بالمستحيلة بل هو مضر اذ يفهم منه انتفاء المماثلة المستحيلة مع وجود المماثلة بناء على ما تقرر عندهم ان النفى الوارد على المقيد يرجع
الى نفى القيد مع انه لا مماثلة ههنا بالكلية بين المعلوم وهو الصورة الكلية وبين علمها وهو الصورة الذهنية الشخصية لانهما ليسا فردين لنوع
واحد بل احدهما ماهية كلية وثانيهما شخص جزئى قال على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة الخ اعلم ان السيد المحقق اجاب عن المعارضة المصدرة
بقوله لا يقال بثلثة جوابات اشار الى اثنين منها فى هذا القول وذكر الثالث صريحا تقرير الاول منع كون التصديق علما بان يقال لا نسلم
ان التصديق علم وقسم من العلم حتى يلزم على تقدير تعلقه بالصورة الذهنية كونه علما حضوريا كما ذكره المورد بل التصديق كيفية اذعانية
تحصل عقيب تصورات الاطراف فالعلم ينقسم الى التصور الساذج والتصور الذى معه تصديق لا الى التصور والتصديق فلا يلزم كون التصديق
علما حضوريا وتقرير الثانى سلمنا ان التصديق علم لكن لا نسلم انه متعلق بالنسبة حتى يقال ان وقوع النسبة صورة ذهنية فيكون ادراكها
حضوريا فيلزم كون التصديق حضوريا بل هو متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما اختاره السيد المحقق حيث قال
فى ما سياتى والذى لا يتعدى الحق عنه ويشهد به العقل الغير المشوب بالوهم هو ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال
كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفى لا يصلح لان يتعلق به التصديق حال كونها كذلك ضرورة
ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئى وهذا هو التحقيق الذى افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه يذهب الطبع السليم والفهم المستقيم
الا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا ما يحصل لك هو الاذعان بان زيدا قائم فى الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة فى الواقع بل
يحصل لك هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التى فيها كما يشهد به الوجدان
انتهى وهذا مبنى على تحقيقه فى القضية انها عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما والنسبة داخلة فى مفهومها لا فى حقيقتها
والذى يظهر بالنظر الدقيق هو ان تحقيقه فى حقيقة القضية بالقبول حقيق وقد مر تحقيقه واما تحقيقه فى متعلق التصديق بان متعلقه لا بد
ان يكون امرا مستقلا فلا يكون نفس النسبة من حيث هى هى لكونها غير مستقلة ففيه تبع فى ذلك الصدر الشيرازى فانه ايضا ذكر مثل هذا
فى حواشى شرح المطالع لكن لم يقم ذلك المتبوع ولا هذا التابع برهانا قويا عليه سوى الاحالة الى البداهة وتقرير الثالث انا سلمنا ان التصديق
علم متعلق بالنسبة لكن لا يلزم منه كونه حضوريا لان العلم الحضورى انما يكون ما يتعلق بالصورة الذهنية من حيث هى صورة ذهنية والتصديق
ليس متعلقا بها بل هو متعلق بنفس الصورة الذهنية من حيث هى هى فلا يلزم كونه حضوريا قوله فليس من هذا القبيل اى من قبيل المتعلق

بنفس الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الحيثية قوله بل حالة اذعانية هذا هو مذهب السيد المحقق تبعا للمحقق الطوسي وغيره قوله كما سياتي يشير الى قول السيد المحقق

فيما بعد يبدو في اول النظر وبادي الراي ان التصديق هو الكيفية الادراكية وبما يقتضيه النظر الدقيق ويلوح مما افاده اهل التحقيق هو ان الكيفية الاذعانية مغايرة

الكيفية الادراكية اليس انا اذا سمعنا قضية ادركناها بتمام اجزائها ثم اقيم البرهان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر بل يقترن بالادراك السابق حالة اخرى تسمى الاذعان

والقبول لا يلزم ان يكون لشئ واحد صورتان في الذهن ولا يخفى على من يرجع الى وجدانه ان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان صفة ليس كذلك بل تحصل

منه بعد الانكشاف كيفية اخرى للنفس وبذلك يصح تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور معه التصديق كما وقع عن كثير من المحققين انتهى

ولا يخفى على المتوقد ما في هذا الكلام فان دعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من عدم حصول ادراك آخر بعد اقامة البرهان على القضية ممنوع

بل الحق انه يحصل بعد ايراد البرهان نوع آخر من الادراك وهو المسمى بالاذعان ولزوم ان يكون لشئ واحد وهو القضية صورتان اي ادراكان

في الذهن ملتزم ولا بعد فيه فان الحاصل قبل اقامة البرهان انما هو الادراك التصوري والحاصل بعدها نحو آخر من الادراك وهو الادراك التصديقي

نعم لو كان الحاصل قبلها هو الحاصل بعدها لكان سخيفا البتة والقول بان الاذعان صفة لا يحصل بها الانكشاف ادعاء محض وتصحيح

تقسيم العلم الى التصور والتصور الذي معه التصديق كما وقع في الشفاء والاشارات لا ينحصر طريقه في القول بزيادة التصديق على العلم بل

له تاويل آخر ذكرته في التعليق العجيب وفي المقام تفصيل يابى عنه المقام لغرابته قوله وزال الاشتباه الناشي الخ الحاصل انهم يطلقون

التصديق على الحكم على راي الحكماء ويطلقون الجزء الاخير للقضية ايضا عليه فيقع الاشتباه بين التصديق وبين جزء القضية الاخير ويظن انهما واحد

ولما ظهر بالتحقيق السابق ان بين التصديق ومتعلقه فرقا من حيث ان متعلقه نفس النسبة من حيث هي هي بدون الاكتناف بالعوارض والتصديق صورة

ذهنية مكتنفة بالعوارض وعلم زال هذا الاشتباه وظهر ان النسبة التامة الخبرية المسماة بالحكم من حيث هي هي معلوم وجزء اخير للقضية ومن حيث اكتنافها

بالعوارض الذهنية علم وتصديق فالفرق الاعتباري بينهما موجود وايضا هم يطلقون القضية على المفهوم العقلي المركب من تصور الموضوع والمحمول والنسبة ويطلقون التصديق

ايضا عليه على راي الامام فيقع الاشتباه بين القضية وبين التصديق على رايه ويظن انهما واحد فبالتحقيق السابق ظهر الفرق بينهما

وعلم ان المفهوم العقلي المركب من حيث هو هو قضية ومعلوم ومن حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية تصديق وعلم قوله على طور الاوائل

الفرق بين مذهب الامام وبين مذهب الاوائل هو ان الاوائل قائلون بان التصديق عبارة عن نفس الحكم والاذعان المطلق بالنسبة

فهو بسيط وكل واحد من تصورات الموضوع والمحمول والنسبة شرط خارج والامام قائل بان التصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلثة

والحكم فهو مركب وكل واحد من التصورات الثلثة جزء منه ثم الحكم والاذعان هل هو ادراك او فعل فذهب الاوائل الى الاول ولهذا

جعلوا التصديق مع كونه عين الحكم عندهم قسما للعلم واما الامام فالنقل عنه مضطرب فمنهم من قال انه عنده ايضا ادراك فيكون التصديق

عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة والذي نسب اليه المحققون هو انه فعل عنده فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الثلثة

والحكم واورد عليه السيد المحقق في ما سياتي بان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق

وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئا غير العلم ولا شك ان التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصلت جميع

اجزاء الشئ بالبداهة يحصل ذلك الشئ بالبداهة فيلزم ان يكون التصديقات ايضا كلها بديهيات مع انه لا يقول بذلك انتهى

وهذا انما يرد لو كان الحكم عنده ادراكا ويكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات الاربعة كما يدل عليه بعض عبارات حواشي شرح

الشمسية الشريفية واما اذا كان الحكم فعلا عنده كما نسبه اليه المحققون فلا وروده له فانه لا يكون ح جميع اجزاء التصديق عنده بديهيا

غاية الامر ان يكون التصورات الثلثة بديهية ولا يلزم منه كون التصديق ايضا بديهيا على انا سلمنا انه ليس جزء من اجزاء التصديق
غير التصور لكن لا يلزم من كون كل واحد واحد من اجزاء الشيء بديهيا كون المجموع من حيث هو مجموع بديهيا كما لا يخفى على الفطن نعم يرد على الامام
ايراد قوي على تقدير كون الحكم فعلا وهو ان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا فيلزم عليه ان لا يكون التصديق قسما من العلم
لا يقال لعله يلتزمه لانا نقول يخالفه قوله في كتابه المعالم العلم اما تصور او تصديق وان اشتهيت زيادة التفصيل في هذا المقام
فارجع الى التعليق العجيب فاني ذكرت فيه الايرادات الواردة على مذهب الامام ورجحت قول الحكماء ومما ينبغي ان يعلم ان القول بتركب التصديق
المنسوب الى الامام عند جمهور الانام هو المصرح في كلامه في الملخص حيث قال ان لنا تصورا واذا حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا
وفرق ما بينهما كما في البسيط والمركب انتهى وكلامه في المحصل وقع هكذا اذا ادركنا حقيقة فاما ان نعتبر من حيث هي هي من غير حكم عليها لا بنفي
ولا بالاثبات وهو التصور او نحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق انتهى فضمير هو في قوله وهو التصديق يحتمل ان يرجع الى الحكم المفهوم
من قوله نحكم عليها فيوافق كلامه كلام الاوائل والظاهر انه يرجع الى الادراك المفهوم من قوله ادركنا وبناء عليه قيل ان الامام صرح في
المحصل بالتركيب لكن لا يخفى انه على هذا التقدير ايضا ليس نصا في التركيب بل يجوز ان يحمل على ادراك مقيد بالحكم او على مجموع تصور المحكوم عليه
والحكم وعبارته في المعالم وقعت هكذا العلم اما تصور او تصديق فالتصور هو ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفي واثبات والتصديق
هو ان يحكم عليها بالنفي والاثبات انتهى وهذا الظاهر يوافق مذهب الاوائل وعبارته في خاتمة كتابه الاربعين هكذا العلم اما التصور واما التصديق
والتصورات اما ان يقال انها باسرها مكتسبة وهو باطل لانه يفضي الى الدور والتسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذي اقول به
واما ان يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذي يدل على ما اخترته هو ان التصور الذي يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به اصلا يلزم
طلب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان تصوره حاضرا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مشعورا به
من وجه دون وجه والمقصود تكميل الناقص وايضا فهذه الحجة قائمة بعينها في التصديقات فوجب ان لا يكون شيء منها مكتسبا
وذلك باطل قطعا فالجواب عن الاول ان الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه مشعور غير الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه غير مشعور
به لامتناع اجتماع النقيضين وح يلزم ارجاع التقسيم الى ذينك الوجهين والجواب عن الثاني انه لا شك ان التصور من حيث هو
تصور غير التصديق من حيث هو تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع والمحمول وتصور الايجاب والسلب
ولا يجوز في العقل حصول التصديق بدون هذه المفهومات والتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور
واما التصور فهو شيء واحد فيستحيل ان يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه وظهر الفرق انتهت وهذا الكلام كما تراه يدل على ان
التصديق حالة اذعانية تحصل عقيب التصورات الثلثة فعليك بدفع الاضطراب الواقع بين كلماته قوله على المفهوم العقلي المركب
القضية عبارة عن قول يحتمل الصدق والكذب فان كان القول لفظيا فالقضية ملفوظة وان كان القول عقليا فالقضية
معقولة والاولى دالة على الثانية قوله لتغاير الاطلاقين متعلق بقوله لزال قال وذلك لما عرفت الخ اعلم اولا ان الوجود والكون
والحصول الفاظ مترادفة معناها واحد فالحاصل هو الموجود فما يكون موجودا في الخارج يكون حاصلا فيه وما يكون موجودا في الذهن يكون
حاصلا فيه ولا شيء يطلق عليه الحاصل بدون الوجود والوجود والتشخص متساوقان فالموجود في الخارج لا يكون الا متشخصا فيه والموجود
في الذهن لا يكون الا متشخصا فيه ولا يمكن ان يكون له مرتبة الوجود معراة عن الاكتناف بالعوارض فكذلك مرتبة الحصول فمرتبة

الحصول الذهني ليست الا مرتبة العلم المكتنف بالعوارض الذهنية لا مرتبة المعلوم بالذات اي الماهية من حيث هي هي وثانيا ان الفرق بين الجزء الاخير
للقضية وبين التصديق على راي الحكماء على ما هو عنوان التصديق عبارة عن النسبة المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي مرتبة العلم والحصول في الجزء الاخير هو نفس
النسبة من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع على الوهم والمفهومات الثلثة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق على راي الامام والقضية
انما هي نفس هذه المفهومات من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع من اطلاق القضية والتصديق على المفهومات الثلثة على راي الامام ايضا فالتصديق انما هو مرتبة
العلم والحصول والقضية ليست كذلك كما عرفت هذا فاعلم ان السيد المحقق اورد على عبارة السيد الشريف الواقعة في حواشي شرح الشمسية القطبي ثلثة ايرادات
الاول بقوله وذلك لما عرفت آه والثاني بقوله مع انه آه والثالث بقوله ثم في كلامه شيء آخر آه حاصل الاول انك قد عرفت ان هذه
المفهومات الثلثة من حيث هي حاصلة في الذهن اي في مرتبة العلم علم وتصديق والقضية انما هي مرتبة نفس المفهومات من حيث هي هي
فقول السيد فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ليس بسديد فان هذه المفهومات من حيث هي حاصلة ليست
بقضية بل علم بها الا ان يقال هذا التقرير يقتضي ان لا يصح كلام السيد الشريف اصلا فكيف قال ليس بسديد بل كان عليه ان يقول ليس بصحيح
لانا نقول ما مر من ان مرتبة الحصول هي بعينها مرتبة العلم وان كان ذهب اليه المحققون لكن بعضهم خالفوهم وذهبوا الى الفرق بين مرتبة الحصول
وبين مرتبة القيام بان مرتبة الحصول هي مرتبة المعلوم اي الشيء من حيث هو هو وهي المرتبة المتقدمة على العلم وقد يعبر عنها بمرتبة الطبيعة
من حيث هي هي مع عزل النظر عن القيام بالذهن ومرتبة الاكتناف بالعوارض مرتبة العلم والوجود الذهني فيجوز ان يكون السيد السند ايضا
قائلا بهذا الفرق فيصح ح ما قاله من ان المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي في مرتبة المعلوم قضية ولا يخالف كلامه ما حققه
السيد المحقق من الفرق فلهذا قال ليس بسديد ولم يقل ليس بصحيح ويمكن ان يقال انما قال ليس بسديد تادبا مع السيد راس الاذكياء
وحاصل الثاني ان الضمير في قول السيد والعلم بها يسمى تصديقا لا يخلو اما ان يرجع الى المفهومات الحيثية بحيثية الحصول في الذهن
او الى نفس المفهومات من حيث هي هي وكلاهما باطلان اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم بهذه المفهومات
الحيثية بحيثية الحصول الذهني تصديق وهذا خلاف الواقع لانك قد عرفت ان المفهومات الحيثية بحيثية الحصول الذهني علم وتصديق وقد تقرر
ان علم العلم يكون حضوريا فعلم هذه المفهومات الحيثية بحيثية الحصول الذهني يكون حضوريا لا تصديقا واما الثاني فلانه ح يكون المعنى العلم
بهذه المفهومات من حيث هي هي يسمى تصديقا فيكون التصديق عبارة عن المفهومات الحيثية بحيثية الحصول الذهني لما عرفت ان
الحصول الذهني عبارة عن مرتبة العلم وقد فسر السيد قبل هذا القول القضية بالمفهومات الحاصلة في الذهن من حيث انها حاصلة فيه
فيلزم على تفسيره اتحاد التصديق والقضية فيلزم الفرار على ما عنه الفرار وحاصل الثالث انه يلزم رجوع الضمير الى ما ليس مذكورا قبله
فان المراد من قوله فهذه المفهومات لا بد ان يكون امرا عقليا مركبا والمراد من الضمير انما هو المفهومات المتعددة فيلزم ارجاع الضمير الى
ما ليس مذكورا قبله وتوضيحه ان ههنا اربع احتمالات ذكر السيد المحقق واحدا منها وترك ذكر الثلثة اعتمادا على الفطرة الوقادة الاول ان يكون
المراد من قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية المفهومات المتعددة من حيث هي هي متعددة من دون ان يعرض
لها هيئة وحدانية بها تكون امرا واحدا عقليا ويكون الضمير في قوله والعلم بها ايضا راجعا اليها والثاني ان يكون المراد من قوله فهذه
المفهومات الامر العقلي المركب من هذه المفهومات بعروض الهيئة الاجتماعية ويكون الضمير ايضا راجعا اليه والثالث ان يكون المراد من
المفهومات المتعددة ويكون الضمير راجعا الى الامر العقلي المركب والرابع بالعكس وكل من هذه الاحتمالات الاربعة باطل اما الاول فلانه

يلزم على هذا التقدير ان تكون القضية عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهذا مع كونه مخالفا لقول السيد قبيل هذا ان القضية
المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم ليس بصحيح في نفس الامر ايضا لان القضية حقيقة واقعية محصلة فكيف تكون عبارة
عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة فان الكثرة المحضة تنافي الوحدة بل هي عبارة عن هذه المفهومات من حيث انها معروضة
للهيئة الوحدانية واما الثاني فلانه على هذا التقدير وان كان يصح قوله فهذه مفهومات الخ لكن لا يصح ارجاع ضمير قوله والعلم بها يسمى
تصديقا الى ذلك الامر العقلي المركب لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والتصديق عند الامام علم مركب
من العلوم المتعددة فلا يصح قوله والعلم بها يسمى تصديقا على راي الامام مع انه بصدد بيان رايه واما الثالث فلعدم صحة كل
من القولين الاول للاول والثاني للثاني واما الرابع وهو الذي ذكره السيد المحقق فلعدم ذكر مرجع الضمير لان المراد من المفهومات يكون
الامر العقلي المركب منها لا المفهومات الكثيرة والضمير يرجع الى المفهومات الكثيرة فاحفظ هذا قال اللهم ان يقال الخ جواب عن الايرادين
الاولين من جانب السيد قدس سره حاصله ان الحيثية الواقعة في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة قضية ليست تقييدية حتى يلزم
كون المفهومات المحيثة بحيثية الحصول قضية مع انه ليس كذلك ويلزم عدم الفرق بين التصديق وبين القضية بل هي تعليلية علة لتسمية
المفهومات قضية فالمعنى المفهومات من حيث هي هي قضية وانما سميت بها لكونها حاصلة في الذهن لان القضية من المعقولات الثانية
فكون المفهومات قضية انما يكون لاجل حصولها في الذهن وضمير قوله والعلم بها راجع الى المفهومات من حيث هي هي ايضا فلا يلزم شيء كما لا يخفى
بقي في كلام السيد المحقق شيء وهو ان هذا التقرير للجواب قوي البتة فما وجه تضعيفه بقوله اللهم الا ان يقال فوجهه بعض الاعلام رح في حواشيه
بان العلم بداهة ان الحصول في الذهن ليس علة لكونها قضية ورده سراج المحققين ابي واستاذي نور الله مرقده بان كونها قضية انما هو
من حيث الحصول في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض للشيء من حيث الحصول في الذهن ولو تنزلنا فنقول لك
فحصول الحصول الذهني ليس علة لكونها قضية لا كلام لنا فيه انما الكلام في ان الحصول الذهني علة لتسميتها بالمعقولة وهذا مما لا ريب فيه انتهى وقال الفاضل الخيرآبادي
لا ادري [illegible] وجه التضعيف انتهى واما اقول وجه التضعيف ان الحيثيات المذكورة في مبحث العلم اكثرها للتقييد فالظاهر ان هذه الحيثية ايضا تقييدية
وحملها على التعليلية صرف عن الظاهر فقول بعض الناظرين لا وجه للتمريض اصلا انتهى صادر عن غفلة ثم يبقى امر آخر وهو انه لا وجه للقصر على التضعيفين
احدهما بقوله اللهم وثانيهما بقوله الا ان يقال فافهم فان المقام مما يعرف وينكر قوله هذا على تقدير آه ايراد على قول السيد المحقق لان العلم
المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب بانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لجواز ان يكون ذو الشبح مركبا
والشبح بسيطا واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها كما هو مختار جماعة من المحققين فلا يصح لان سبيل حصول الاشياء بانفسها ان تحصل
ماهية الشيء المعلوم الخارجي في الذهن وتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة مع العوارض الاصلية فيكون علما له وصورة علمية وبها الانكشاف
والعلم والمعلوم على هذا التقدير متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وظاهر ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات فلا جرم
يكون علم الشيء الخارجي مثله ان بسيطا فبسيط وان مركبا فمركب فعلم ذلك الامر العقلي المركب من المفهومات الثلثة المسمى بالقضية لا بد ان يكون
امرا واحدا مركبا ايضا لا بسيطا كما زعمه السيد المحقق ويمكن دفع الايراد عن كلام السيد السند ويستقيم كلامه على مذهب الامام فان العلم عنده
مركب من العلوم المتعددة قوله صحيح لا غبار عليه لان الشبح وذا الشبح متغايران بالذات فلا يلزم من كون احدهما مركبا كون الآخر ايضا
كذلك بخلاف الصورة العلمية فانها متحدة مع معلومه الخارجي في الماهية متغايرة في التشخص فيلزم من تركيب احدهما تركيب الآخر

له اى مولانا محمد امين رح ١٢ منه مد ظله

له اى مولانا الحافظ محمد عبد العليم نور الله مرقده منه مد ظله

له اى المولوي فضل امام الخيرآبادي رح ١٢ منه مد ظله

هذا على التقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لا غبار عليه واما على التقدير حصول الاشياء بانفسها فلا [illegible] ١٢ غلام يحيى

بالضرورة وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي بقوله في المنهية لفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشبح بسيطا وذو الشبح
مركبا انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما يورد عليه من ان فقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير ممنوع فان العلم والمعلوم كما انهما متحدان
على تقدير حصول الاشياء بانفسها كذلك هما متحدان على تقدير حصول الاشياء باشباحها ايضا فان المراد بالمعلوم في هذه القاعدة ليس
الا نفس الشيء مع قطع النظر عن اكتنافه بالعوارض الذهنية والخارجية والقيام بالذهن فهو المعلوم بالذات وهذا كما يوجد على تقدير حصول
الاشياء بانفسها كذلك يوجد على تقدير حصول الاشياء باشباحها فان الشبح القائم بالذهن الذي هو علم متحد مع نفس ذلك الشبح مع قطع
النظر عن حيثية القيام الذي هو المعلوم بالذات وليست هذه القاعدة مبنية على مذهب حصول الاشياء بانفسها كما يظهر من كلام الفاضل
السنديلي في شرح السلم حتى يصح الحكم بفقد الاتحاد بين العلم والمعلوم على تقدير حصول الاشياء باشباحها من الفاضل المحشي ههنا وجه الاندفاع
ان المراد من المعلوم في المنهية ليس المعلوم بالذات فان اتحاد العلم معه موجود على هذا التقدير ايضا بل المراد به المعلوم الخارجي ولا ريب في ان اتحاد
العلم معه مخصوص بمذهب حصول الاشياء بانفسها فان غلبك جند الوهم موسوسا ان الشبح من المعلوم المعلوم بالذات فكيف يراد من
المعلوم المعلوم بالعرض فانظر الى لفظ ذي الشبح وان اردت زيادة التوضيح على ما ذكرنا فاستمع انا اذا علمنا الشيء الخارجي كزيد مثلا تحقق
ههنا ثلثة امور الاول الشيء الذي له وجود في الخارج واكتناف بالعوارض الخارجية والآثار الاصلية كاللون والشكل والمقدار وغير ذلك
وهو مورد الحس وموقعه ويسمى معلوما بالعرض والثاني الشيء من حيث هو هو مع عزل النظر عن العوارض وهذا الشيء بهذا الاعتبار لا يوجد
الا في اللحاظ فقط وهو المعلوم بالذات والثالث الشيء من حيث انه اكتنف بالعوارض الذهنية وقام بالذهن وهو الصورة العلمية والعلم
والمراد في قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات انما هو المعلوم بالذات كما لا يخفى على من راجع كلماتهم فيعم الاتحاد تقديري حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فغاية الامر ان المعلوم بالذات على التقدير الاول هو نفس ماهية الشيء الخارجي من حيث هي هي وعلى
التقدير الثاني نفس الشبح القائم بالذهن من حيث هو هو واما المعلوم بالعرض اي الشيء الخارجي فيتحد العلم معه بالذات على التقدير الاول فقط
دون الثاني وهو ظاهر فالمراد في المنهية من المعلوم هو المعلوم بالعرض فيكون معناه لفقدان الاتحاد بين العلم الذي هو الشبح والمعلوم بالعرض
الذي هو ذو الشبح فيجوز ان يكون احدهما مركبا والآخر بسيطا هذا وبعض الناظرين لما لم يتعمق في هذا المقام قال معترضا على الفاضل المحشي
ان اراد من قوله لفقدان الاتحاد نفس الشبح من حيث هو هو فممنوع كما ان قوله فيجوز عن ارادة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز
كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا وان اراد به هذا الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز آه فح يرد عليه ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح
وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات اذ لو كان المراد به المعلوم
بمعنى الصورة لكان له ان يقول لا يختلف باختلاف الوجود على ان سياق كلام الشارح وسباقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى
الشيء من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح ايضا انتهى بملخصه وانت تعلم ما في هذا
الكلام من السخافة فان ذكر الشق الاول ههنا لغو صرف اذ المراد بالمعلوم هو ذو الصورة جزما وكون الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء
من حيث هو هو ممنوع ودلالة سياق كلام السيد المحقق وسباقه عليه غير ظاهرة ودلالة قوله لا تختلف باختلاف الاعتبارات ايضا
غير بينة وانما لم يقل باختلاف الوجود ليظهر علة عدم الاختلاف فان قوله اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات مشتمل
على دليل عدم الاختلاف ايضا وهو انه لما كان بينهما اختلاف اعتباري فكيف تختلف ذاتية فكان كدعوى الشيء ببرهانه الانيقه

لـه فضل
الفاضل
على
١٢
منه
سلمه

١٢٦٦

فافهم واستقم قوله لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب آه تحصله انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لما كان المعلوم مركبا وهو الامر
العقلي المركب من المفهومات الثلثة كان علمه ايضا مركبا فكيف يصح قول السيد المحقق ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد
غير مركب قوله اذ ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات وذلك لان اختلاف الذاتيات اما ان يكون مع بقاء الذات بعينها
او مع انقلابها على الاول يلزم الافتراق بين الذات والذاتيات وهو يستلزم تخلل الجعل بينها وبينها لو بطلانه اظهر من ان يخفى وعلى الثاني
يلزم تبعية الذات للوجود وسخافته لا تخفى قوله والتوجيه آه الموجه معاصر استاذ المحشي القاضي احمد علي السنديلي حيث قال في حاشية
قوله فان العلم المتعلق آه لما عرفت ان العلم من مقولة الكيف والانقسام ينافيه فلا يتوهم ان المفهوم العقلي مركب فعلمه ايضا كذلك لاتحاد العلم
والمعلوم لانه سفسطة كيف واتحادهما لا يفضي الى تركيبهما اما قرع سمعك ان مرتبة لا بشرط شئ ومرتبة بشرط شئ
متحدتان مع ان احدهما بسيطة والاخرى مركبة انتهى وحاصله انه قد تقرر في مداركهم ان العلم من مقولة الكيف وعرفوا الكيف بما
لا يقتضي القسمة ولا النسبة فبين الانقسام والكيف منافاة فما يكون منقسما كالخط والسطح لا يكون كيفا وما يكون كيفا كالحرارة والبرودة
لا يكون منقسما ولما لم يقبل العلم الانقسام لا يكون مركبا فالعلم المتعلق بالامر العقلي المركب يكون امرا واحدا بسيطا لا محالة قوله مع ما فيه
اشارة الى ما وقع من الموجه من الاشتباه فان المنفي في تعريف الكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالثلث والربع لا الانقسام
الى اجزاء الماهية كيف فان المندرج تحت مقولة الكيف مندرج تحت جنس وفصل البتة ومن ههنا يندفع ايراد آخر وهو ان العلم من مقولة
الكيف فكيف يصح انقسامه الى التصور والتصديق اذ الانقسام ينافي الكيف وجه الاندفاع ظاهر قوله ينافيه قول المحشي آه لان مفاد
هذا القول جواز كون العلم مركبا بل كونه مذهبا للامام فكيف يصح توجيه كلامه ههنا بعدم جواز تركيب العلم قوله والقول آه قال في المنهية
اشارة الى المنع على قوله واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه وسند المنع قوله الا ترى آه وحاصله انه لم لا يجوز ان يكون
حال حصول الاشياء بانفسها كحال مرتبة لا بشرط شئ وبشرط شئ انتهت اقول هذا انما يستقيم اذا قرر القول السابق على طريق
الدعوى واما لو قرر على طريق المنع كما يظهر من قوله فلا يظهر وجهه فلا يستقيم لعدم جواز ورود المنع على المنع قوله لا يوجب تركيب الآخر
هذا امر الا فاحش فان الاتحاد بين الشيئين يقتضي الاتحاد بين حكمهما لا محالة قوله الا ترى آه اعلم ان الانسان ان اخذ مع الكتابة
مثلا فهو مرتبة بشرط شئ وان اخذ مع عدم الكتابة فهو مرتبة بشرط لا شئ وان اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجود الكتابة
وعدمها فهو مرتبة بلا شرط شئ وهذه المراتب الثلث توجد في كل شئ فرض بالنسبة الى شئ آخر وتختلف باختلافها الاحكام فالحيوان
مثلا بشرط شئ اي الناطق نوع اذ الانسان ليس الا الحيوان مع الناطق وبشرط لا شئ اي عدم الناطق جزء وغير محمول على الانسان
والناطق لاعتبار عدم النطق معه وبلا شرط شئ اي من حيث هو هو جنس ومحمول على الانسان والناطق وغيرهما فمرتبة الجزئية ومرتبة
الجنسية متغايرتان بالاعتبار ومتحدتان بالذات ولعلك تفطنت من ههنا ان ما اشتهر على افواههم من ان الجنس جزء للماهيات
المتحدة وكذا الفصل لا يخلو عن تسامح لان الجنس من حيث هو جنس وكذا الفصل من حيث هو فصل لا يكون جزءا بل هو جزء في مرتبة اخرى
فان الجزء لا يكون محمولا على الكل كالسقف ولا يحمل على البيت والجنس والفصل يحملان على النوع فلا يكونان جزئين له الا اذا اعتبرا
بشرط لا شئ وح فلا يكونان جنسا وفصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الموجه من اقحام قوله اما قرع سمعك آه اثبات كون احد
المتحدين بسيطا والآخر مركبا بمثال واضح وهو مرتبة لا بشرط شئ ومرتبة بشرط شئ فانهما متحدان بحسب المصداق مع ان احدهما

وهو لا بشرط شيء بسيط لعدم اعتبار شيء آخر معه وبشرط شيء مركب لاعتبار الشيء الآخر معه فعلم ان تركيب احد المتحدين لا يوجب تركيب
الآخر قوله لا يحصل له عندي لما عرفت آه يعني انك قد عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات اذ لا يمكن تصور
انفكاك الجزء عن الكل مع بقاء الكل فكيف يصح قوله لعدم استلزام تركيب احد المتحدين تركيب الآخر فعلم ان العقلي المركب يكون ابدا عقليا
مركبا لاستحالة قوله كما تمسك آه الغرض منه انشاء التعارض بين كلمات ذلك الموجه فانه صرح في مواضع من تصانيفه ان ذاتيات
الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وتمسك به في مواضع عديدة فكيف يقول ههنا بجواز الاختلاف قوله واما مرتبة لا بشرط
وبشرط شيء الخ دفع لما اثبت به مدعاه وتوضيحه انه ان اراد ان هاتين المرتبتين متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع كالحيوان مثلا فمعنى
ان الامر الواحد يصلح لانتزاعهما عنه باختلاف الاعتبارات فان العقل اذا لاحظ الحيوان بالابهام وانتزع منه معنى مبهما فهو مرتبة
بلا شرط شيء واذا لاحظه مبهما ثم محصلا مع شيء آخر فهو مرتبة بشرط شيء فمسلم ولكن ليس تركيب احدهما وبساطة الاخرى بحسب المنشأ
اذ لا تعدد فيه وان اراد انهما بحسب مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهو ممنوع لظهور اختلافهما في المفهوم الانتزاعي قوله وان كان
بسيطا او مركبا فان الحيوان يعبر عنه في مرتبة بشرط شيء بالحيوان الناطق وهو مركب وفي مرتبة بلا شرط شيء بمجرد الحيوان قوله
فليسا متحدين محصله ان غرض الموجه ههنا اثبات ان تركيب احد المتحدين لا يستلزم تركيب الآخر وهو لا يثبت مما ذكره
من السند فان هاتين المرتبتين كلتيهما بسيطتان باعتبار المنشأ لاتحاد منشئهما و باعتبار مفهومهما العنواني وان كان
احدهما مركبا والآخر بسيطا فليسا متحدين بهذا الاعتبار بل بين مفهوميهما التغاير ذاتي قوله ومن ههنا اي ومن اجل كون مرتبة
بشرط شيء ومرتبة لا بشرط شيء انتزاعيين قوله انما هي باعتبار لحاظ العقل والله اعلم اعلم اولا ان الاجزاء على نوعين حقيقية وهي
ما تدخل في ذات الشيء ويتركب ذاته منها كالدار يتركب من الجدار وغيره وكالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق و
يقال لها التركيبية ايضا وتحليلية وهي ما لا تدخل في ذات الشيء بل تنتزع عنه بعد تحليله ويقال لها الانتزاعية ايضا
ثم الحقيقية تتنوع على نوعين خارجية وهي التي يمتنع حمل بعضها على البعض وعلى الكل كاجزاء الدار وكالهيولى والصورة الجسمية
للجسم وذهنية وهي التي ليست كذلك كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع فالجنس والفصل جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان
لكنهما ذهنيان حيث يجوز حمل احدهما على الآخر وعلى الكل هذا هو المشهور بين الجمهور وذهبت شرذمة قليلة الى ان الكليات
انتزاعية فيكون الجنس والفصل على هذا التقدير ايضا منتزعين من النوع فيكونان جزئين تحليليين وثانيا ان الاجزاء الذهنية
كالجنس والفصل لها اعتبارات ثلثة على ما بينا احدها ان تؤخذ بشرط شيء فهي عين النوع وثانيها ان تؤخذ بلا شرط شيء وهي مرتبة الجنسية والفصلية والجزئية
الذهنية وثالثها ان تؤخذ بشرط لا شيء وفي هذه المرتبة يمتنع حمل بعضها على البعض والكل ولذا يقال لها في تلك المرتبة الاجزاء الخارجية لكنها غير الخارجية التي
تقدمت ويقال للجنس المادة وللفصل الصورة فالجنس والفصل اذا اخذا بشرط شيء فهما عين الحقيقة النوعية واذا اخذا بلا شرط شيء فهما جزآن ذهنيان يحمل احدهما
على الآخر ويكون احدهما جنسا والآخر فصلا واذا اخذا بشرط لا شيء فهما جزآن خارجيان لا يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما مادة والآخر صورة ايا ما كان فهما
جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان انتزاعيان وثالثا ان عبارات القوم قد اضطربت في جزئية الجنس والفصل ففي بعضها انهما جزآن حقيقة وفي بعضها
انهما جزآن على سبيل التسامح لا على سبيل الحقيقة ولا اضطراب في الحقيقة فانهم كلما اطلقوا انهما جزآن حقيقة فمرادهم من ذلك الجزئية الذهنية ولا شك في انهما
جزآن ذهنيان حقيقة في مرتبة الجنسية والفصلية وهي مرتبة بلا شرط شيء وكلما اطلقوا انهما جزآن على سبيل التسامح ارادوا به الجزئية الخارجية التي لا يحمل

بعضهما على البعض فبما لا ريب فيه ان الجنس والفصل من حيث هما ليسا بجزئين خارجيين الا على سبيل المجاز والتسامح فان مرتبة الجزئية الخارجية غير مرتبة الجنسية والفصلية
هذا كله مستفاد من كلام القوم في مواضع شتى اذا عرفت هذا فنقول عندي لعبارة المحشي ههنا محملان الاول ان يراد بالجزئية المضافة
الى الجنس والفصل مطلقها ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان جزئيتهما ذهنية لا خارجية بان يكون المعنى ومن اجل كون مرتبة بشرط
شيء وبلا شرط شيء انتزاعيين نستمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل من حيث هما هما انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فهما جزءان
ذهنيان لا خارجيان لما عرفت ان مرتبة بلا شرط شيء التي هي مرتبة الجنسية والفصلية انتزاعية فلا تكون جزئيتهما في هذه المرتبة
الا ذهنية تحمل احدهما على الآخر لا خارجية وثانيهما ان يكون المراد بالجزئية ههنا الخارجية ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان مرتبة
الجنسية والفصلية غير مرتبة الجزئية ويكون المعنى ومن اجل كون هاتين المرتبتين انتزاعيتين نستمعهم يقولون ان جزئية الجنس
والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل اذا لاحظه بشرط لا شيء فانه لما ثبت انتزاعية هاتين المرتبتين مما سبق ثبت انتزاعية
مرتبة بشرط لا شيء ايضا وهي مرتبة الجزئية الخارجية فثبت ان جزئيتهما الخارجية انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله هذا الكلام على
تقدير ان يشار ههنا الى انتزاعية هاتين المرتبتين ويمكن ان يشار به الى ما ذكره بقوله واذا لاحظه مبهما ثم محصلا الخ هذا ما خطر بالبال
في الحال والله اعلم بحقيقة الحال وقال بعض الناظرين لما لم يتحقق قال في معنى قوله انما هي باعتبار اللحاظ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل
ويصير احدهما عين الآخر فتحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس وبعينها الفصل فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة
للنوع بل انما جزئيتهما له بتعمل العقل واختراعه اذ لا يتقوم بهما حقيقة بل هما مفهومان انتزاعيان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية
المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في كل جملة منه خدشة اما اولا ففي قوله يصير احدهما
عين الآخر فانه ان اراد به اتحاد وجودهما فهو باطل اذ وحدة الوجود مع تعداد الموجود باطل وان اراد به اتحاد الذات فهو من الا[illegible]
ولا نضيع الوقت بذكر بطلانها فان كتب الفن مشحونة بذكره وبداهة العقل جازمة به وان اراد به معنى آخر فليبينه حتى نتكلم فيه
واما ثانيا ففي قوله فتحصل حقيقة واحدة فانه صريح في ان الجنس والفصل جزءان تركيبيان حقيقيان وهو مناقض لما صرح به بعده
واما ثالثا ففي قوله وتلك الحقيقة بعينها آه لما عرفت آنفا والصواب ان يقال تلك الحقيقة يصدق عليها الجنس والفصل واما رابعا
ففي قوله فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة فانك قد عرفت مما مهدنا لك سابقا انهما جزءان حقيقة غاية الامر انهما جزءان ذهنيان
لا انهما جزءان بمجرد تعمل العقل واختراعه واما خامسا ففي قوله اذ لا يتقوم بهما حقيقة الخ العلم انه ان لم تتقوم حقيقة النوع بالجنس والفصل
فبای شيء تتقوم وان اختار بساطته فمع كونه باطلا باثباته يلزم عليه مخالفة المحققين ويلزم عليه كثير من المفاسد منها فقدان الدلالة
التضمنية وكتب ارباب الفن مصرحة بها واما سادسا ففي قوله بل هما مفهومان انتزاعيان فان كون الجنس والفصل انتزاعيين مما ذهب اليه
قليل من الناس والمحققون على خلافه وعلى انه يخالف قوله بتعمل العقل واختراعه فكم من فرق بين الانتزاع والاختراع فافهم ولا تعجل
قوله وما ظهر لي اي في توجيه قول السيد المحقق العلم المتعلق بذلك الامر العقلي علم واحد غير مركب قوله هو ان المقصود المحشي الخ ما ينبغي
ان يعلم اولا ان الكثرة على اربعة انحاء الاول الكثرة مع الهيئة الوحدانية دخولا بان يعتبر مجموع الوحدات والهيئة الاجتماعية والثاني
الكثرة مع الهيئة الاجتماعية عروضا بان يعتبر الوحدات فقط لكن لا من حيث هي هي فحسب بل من حيث كونها معروضة لها بان يكون
الحيثية في اللحاظ فقط والثالث الوحدات الكثيرة المحضة من دون اعتبار دخول الهيئة او عروضها والرابع كل وحدة وحدة على حدة

وما ظهر لي في هذا المقام بعون الملك العلام ان مقصود المحشي ان المعنى بالقضية في قول السيد المفهومات من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيه الاجزاء عروضا او دخولا لا من حيث انها كثيرة غلام يحيى

والفرق بين الثالث والرابع ان الوحدات في الثالث كثرة محضة ليست فيها الهيئة الا انها تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون كل وحدة مع وحدة اخرى وفي الرابع لما اعتبر كل وحدة وحدة على حدة فلا صلاحية ايضا لعروضها وثانيا ان العلم المركب يكون على نحوين احدهما ان يحصل كل جزء جزء على حدة من اجزائه ثم يعتبر فيها الوحدة الاجتماعية وثانيهما ان يحصل شيء واحد من حيث هو شيء واحد دفعة وان كان في نفسه ذا اجزاء ويعينك على فهم هذا حال الاجمال قبل التفصيل فانه نظير للثاني والاجمال بعد التفصيل فانه نظير الاول وقد يطلق المركب على النحو الاول فحسب وثالثا ان اختلاف العلم بحسب اختلاف المعلوم فعلم الصورة الاولى والصورة الثانية للكثرة يكون من النحو الاول اذ الحاصل ح في الذهن واحد من حيث هو واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وعلم الصورة الثالثة بعد اعتبار الوحدة يكون من النحو الثاني وعلم الصورة الرابعة خارج عن كليهما بل يتعدد العلوم هناك بتعدد اجزائها بدون الاجتماع وراثعا ان العلم عند الامام مركب بالنحو الثاني لا بالنحو الاول اذا انتقش على صفحة خاطرك ما ذكرنا فنقول حاصل توجيه المحشي ههنا انه ليس المراد من قول السيد المحقق واحد غير مركب انتفاء التركيب مطلقا حتى يرد عليه ان علم المركب يكون مركبا لا محالة على تقدير حصول الاشياء بانفسها فكيف يصح انكاره بل المراد منه انتفاء احد نحوي التركيب الذي هو المذهب للامام وتوضيحه ان في القضية كثرة البتة ولا يمكن ان تكون كثرة محضة من دون عروض الهيئة ولا دخولها ولا ان تكون كثرة بمعنى كل وحدة وحدة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة واقعية ليست اختراعية محضة وفرضية صرفة فلو كانت عبارة عن الكثرة المحضة من دون عروض الهيئة ودخولها او عن كل وحدة وحدة لفاتت وحدتها وتحصلها واللازم باطل فالملزوم مثله فلا بد ان تكون الكثرة الواقعة في القضية باحد النحوين الاولين فيكون القضية عبارة عن مفهوم الموضوع والمحمول والنسبة من حيث عروض النسبة او عن مجموع المفاهيم الثلثة والهيئة الاجتماعية وقد عرفت ان العلم المتعلق بهذا النحو من الكثرة يكون واحدا عند الحصول لاعتبار الوحدة في معلومه وان كان ذا اجزاء في الواقع اي لا يكون علوما متعددة عند الحصول فتعتبر بعد ذلك الوحدة وهذا معنى قول السيد المحقق واحد غير مركب فلا يكون تصديقا عند الامام فظهر ان ضمير قوله والعلم بها لا يمكن ان يرجع الى الامر العقلي المركب المعتبر فيه الهيئة دخولا او عروضا فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام فيلزم ارجاع الضمير الى ما لم يذكر بعد هذا التقرير كلام السيد المحقق لبيان الاختلال في كلام السيد السند **قوله** ضرورة ان القضية حقيقة محصلة اورد عليه بعض الناظرين بان هذا الكلام عجيب اذ لا ريب في ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة اجزاء على اختلاف المذهبين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعضها حتى تكون القضية مركبة تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من مقولات متباينة ومن المستحيل اتحادها فلا تكون القضية مركبا تركيبا ذهنيا فاذن هي حقيقة اعتبارية انتهى اقول الحقيقة المحصلة قد تطلق على الحقيقة الواقعية الموجودة من غير اعتبار المعتبر كحقيقة الانسان وغيره من الحقائق الواقعية ويقابلها الاعتبارية وهي ما يكون وجودها باعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وقد تطلق على الاعم من ذلك وتفسر بما يعرض له هيئة وحدانية واقعية كانت او اعتبارية ويقابلها الكثرة المحضة بدون الهيئة الاجتماعية ومراد الفاضل المحشي ههنا هو المعنى الثاني فان القضية لا شك في انها ليست كثرة محضة بل لها حقيقة محصلة واحدة وان كانت وحدتها اعتبارية وهذا القدر يكفي في هذا المقام **قوله** كالاعداد فانها عبارة عن الوحدات او الآحاد على اختلاف المذهبين مع الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا وليست عبارة عن الوحدات او الآحاد المحضة كما زعمه المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية فيكون لها ايضا حقيقة محصلة وقال بعض الناظرين

متعلق بالمنفي ١٢ منه مد ظله

ضرورة ان القضية حقيقة محصلة
كالاعداد ... اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

قياس القضية على العدد فاسد اذ الاعداد ليست مركبة من المقولات المتباينة بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن
ان تكون لها حقيقة محصلة اصلا انتهى **اقول** قد عرفت ما هو المراد من الحقيقة المحصلة وهى بذلك المعنى متحققة فى الاعداد والقضية
كليهما فافهم **قوله** والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية اى حيثية كونها امرا واحدا عقليا معتبرة فيه الوحدة عروضا او دخولا **قوله**
اى ليس علوما متعددة فيه اشارة الى انه ليس مراد السيد المحقق نفى التركيب مطلقا حتى يرد انه لا يصح على تقدير حصول الاشياء
بانفسها بل مراده نفى نحو من نحوى التركيب وهو ان تحصل الامور المتعددة اولا كل واحد واحد على حدة ثم يعتبر فيها الهيئة
الاجتماعية فهذا النحو من التركيب ليس بموجود ههنا على تقدير كون القضية امرا عقليا مركبا اذ العلم على حسب المعلوم فالمعلوم
لما كان واحدا وان كان ذا اجزاء فى نفسه كان علمه ايضا كذلك **قوله** انما هو الشئ الواحد من حيث هو واحد الخ استبعده
بعض الناظرين بانه لابد فى علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل فى الذهن ح
مركبا من العلوم فلابد من تعدد الحاصل فلا يمكن ان يكون الحاصل فى علم القضية امرا واحدا انتهى **اقول** هذا استبعاد مبنى على
الغفلة عن كلمات القوم فانهم صرحوا ان فى القضية ثلث مراتب الاولى الاجمال قبل التفصيل والثانية التفصيل والثالثة الاجمال
بعد التفصيل وستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك دفعة على الجدار الابيض فانه ينتقش فى قلبك الصورة الواحدة لو انحلت لانحلت
الى الصور المتعددة فهذا هو الاجمال قبل التفصيل ثم تفصله الى صورة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتتصور كل واحد على حدة
وتصدقه فهذا هو مرتبة التفصيل ثم تلاحظ هذه الامور بلحاظ وحدانى كما تقول هذه القضية كذا وكذا فهذا هو الاجمال بعد التفصيل
والعلم المتعلق بالنحو الاول والثالث واحد اجمالى كمعلومه وان كان ذا اجزاء فى نفسه والمتعلق بالثانى يكون متعددا كالمعلوم
فههنا القضية لما كانت عبارة عن الامر العقلى المركب المعتبرة فيه الهيئة لابد ان يكون علمه ايضا كذلك وان كان فى نفسه
ذا اجزاء ثلثة او اربعة فاستبعاد هذا النحو من علم القضية مما لا ينبغى ان يصغى اليه لانه وقع بسبب اشتباه المرتبة الثانية بالثالثة
وخلط حكم احدهما بحكم الآخر بالآخر ومن ههنا تظهر سخافة قول ذلك القائل فى مثل هذا المقام تحت قول المحشى من حيث انها امر عقلى
بقوله ان اراد به الامر العقلى المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحدانى فلا تخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول
بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امرا واحدا استقلاليا لان يحكم
عليه وبه وان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها امرا واحدا غير مركب انتهى
وذلك لانا نختار الشق الاول وكون كل واحد من الامور الثلثة ملحوظة بلحاظات متعددة لا ينافى تعلق اللحاظ الواحد الاجمالى
فان اراد من قوله فليس ههنا لحاظ واحد انه ليس هناك لحاظ واحد فى صورة تعلق لحاظ لحاظ على حدة فمسلم لكنه لا يجدى
نفعا اذ لم يقل به احد وان اراد به انه لا يمكن تعلق اللحاظ الاجمالى بالامور الثلثة فممنوع ومخالف للفطرة السليمة وما الزمه من لزوم
استقلال القضية ملتزم الم يدر ان الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ كما صرح به جمع من المحققين ومنهم السيد المحقق صرح به فى حواشى
شرح المواقف وغيره فاى غائلة فى لزوم استقلال القضية حين لحاظها بلحاظ واحد اجمالى وقد اقر هذا القائل ايضا فى مواضع بتبعية
الاستقلال وعدمه للحاظ فما اغفله عنه ههنا **قوله** وتعدد العلم الخ الاولى ان يقول اذ تعدد العلم بايراد اذ التعليلية مقام الواو العاطفة
قوله فلا يكون تصديقا عند الامام قال بعض الناظرين بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان تكون القضية ملحوظة بلحاظ

واحد انتهى اقول بل لا يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت ان القضية امر عقلي مركب ملحوظ بلحاظ وحداني فعلمها لا بد ان يكون امرا واحدا عقليا فلا يكون تصديقا عنده لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة او معتبر فيه الوحدة ودعوى عدم امكان تعلق اللحاظ الواحد بالقضية كما صدر عن هذا القائل غير بينة ولا مبرهنة قوله كما هو التحقيق عند المحشي متعلق بالثاني ومحصله ان التصديق عند الامام عبارة اما عن علوم متعددة كما وقع في بعض عبارات القوم او معتبر فيه الوحدة كما هو التحقيق عند المحققين ومنهم المحشي وهو المفهوم من قول الامام في الملخص اذا حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا قوله كما سيأتي حيث قال في بحث تفاسير التصديق اعترض على الامام بان تلك الادراكات علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد الذي جعل مقسما اقول قد سمعت عن ائمة الحكمة ان الوحدة والوجود متساويان وما من موجود الا وله وحدة فالتصديق وان كان عنده علوما متعددة لكن لما كان له نحو من الوجود لانه من الكيفيات النفسانية يجب ان يكون له نحو من الوحدة على انهم قد صرحوا ان التصديق عنده مركب وهو ايضا قد صرح بذلك في الملخص والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع انتهى كلامه وقال ههنا ايضا في حاشية الحاشية ثبوت الوحدة للتصديق بان تعتبر الهيئة الصورية عارضة له لا بان تعتبر داخلة فيه والا كان مركبا من العلم والمعلوم لان تلك الهيئة من المعلومات دون العلم لا يقال التصديق على تقدير تركيبه يكون من المركبات الحقيقية التي وحدتها حقيقية دون الاعتبارية كما يحكم به الضرورة وقد حقق في موضعه ان الهيئة الصورية داخلة في المركبات الحقيقية لانا نقول ما يحكم به الضرورة هو ان التصديق ليس من الاعتبارات الاختراعية واما كونه من الاعتباريات النفس الامرية فالضرورة لا تأبى عنه انتهى قوله فالمراد اي لما ظهر انه لا يمكن ان يرجع ضمير قوله والعلم بها الى القضية فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير التصديق المتعلق به متعددا ويكون كلام السيد منطبقا على مذهب الامام بلا كلفة مع انه لا ذكر قبل الضمير للمفهومات المتعددة وما قال بعض الناظرين انت قد عرفت انه لو كان المراد المفهومات المتعددة المعروضة للهيئة الوحدانية يصير العلم المتعلق بها عند الامام تصديقا ايضا انتهى قد عرفت سخافته فلا نعيده قوله ومن ههنا اي مما علم من ان القضية عبارة عن امر عقلي مركب معتبرة فيه الوحدة ملحوظا بلحاظ وحداني وعلمها ايضا كذلك والتصديق عند الامام عبارة عن العلوم المتعددة قوله ليس بالعلم والمعلوم وذلك لان العلم عند الامام متعدد صرفة او مع الهيئة ليس معلومه القضية اي الامر العقلي المركب الواحد بل معلومه امور متعددة وعلم القضية علم واحد مركب وهو ليس تصديقا عنده وقال بعض الناظرين ايضا انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلثة او الاربعة التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا الى القضية ليس نسبة العلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة المعتبرة فيها الوحدة والتصديق هو علم المفهومات المتعددة كما هو الظاهر فلا يخفى سخافته بما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان الامام ليس بقائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذي هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس عنده فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجدي نفعا اذ غرض السيد الشريف ان نسبة التصديق على مذهب الامام اعني مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به اولم يقل انتهى اقول فرد الاحتمال الثاني ههنا بعيد عن شان المحصلين اذ غرض الفاضل المحشي ليس الا الاول وما ادعى سخافته واحال الى السابق فقد عرفت سخافته سابقا فلا تغفل قوله الكلام السابق او دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان انكار الفرق بين التصديق والقضية على مذهب الامام بالعلم والمعلوم ينافي قول السيد المحقق سابقا

كما هو التحقيق عند المحشي كما سيأتي فالمراد بالمفهومات في قوله العلم بها الخ هو المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق بين التصديق والقضية عنده بالعلم والمعلوم بالكلام السابق

وبهذا حصل الفرق بين التصديق والقضية عند الامام فانه صريح في ان المفهومات الثلثة من حيث هي هي قضية ومن حيث الاكتناف علم وتصديق
وهذا هو الفرق بالعلم والمعلوم وتقرير الدفع ان التحقيق هو ما ذكرههنا واما الكلام السابق الدال على الفرق بينهما بالعلم والمعلوم فمأول
بان المراد بالقضية هناك المفهومات المتعددة مسامحة فالغرض هناك بيان الفرق بين التصديق وبين المفهومات المتعددة بالعلم
والمعلوم عند الامام لا بين العلم والقضية هذا ويمكن ان يقال ان الكلام السابق مبني على المشهور وهذا الكلام مبني على التحقيق وهذا التوجيه
اولى عندي من الاول اذ ارادة المفهومات المتعددة الصرفة من القضية تكلف صرف وههنا توجيه آخر طرلي وهو ان يقال معنى
القول السابق اعني وبهذا حصل الفرق الخ هو ان بما ذكرنا سابقا حصل الفرق بين القضية اي الامر العقلي المركب الملحوظ باللحاظ الوحداني
وبين التصديق عند من يرى انه علم واحد مركب بان يحصل المجموع اولا سابقا كما هو مسلك الامام من القول بالتركيب وان كان قول الامام
مخالفا لقوله فان التصديق عند الامام علوم متعددة وعند هذا السالك علم واحد مركب فان قلت هذا التوجيه يأباه لفظ عند الامام
الدال على ان الفرق بين التصديق والقضية بالنحو المذكور محقق لديه قلت لفظ عنده مصروف عن ظاهره على كل حال فانه لو اريد
من التصديق ما هو مذهبه ومن القضية المفهومات المتعددة لا يستقيم الفرق بينهما بالعلم والمعلوم لا يستقيم عنده ايضا لان بناء
الفرق المذكور على اتحاد العلم والمعلوم بالذات كما ظهر لك مما سبق والامام لا يقول به فانه من منكري كون العلم عبارة عن الصورة
المتحدة فيكون معنى كلام السيد المحقق وبهذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى الاتحاد بين العلم
والمعلوم وان لم يكن الامام قائلا بهذا النحو من الفرق ولعلك عرفت ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تمحل فتفكر قوله ويؤيده
ايضا اي يؤيد ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم قوله ما سيأتي من المحشي آه قال في ما سيأتي عند
قول المصنف في تفاسير التصديق وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به والحكم وهو مذهب الامام الخ
التصديق على هذا التفسير مجموع تصورات اجزاء القضية فعلى تقدير تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها
مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم وعبارة الكتاب كما ترا ها ناظرة الى الاول انتهى قوله حيث لم يقل آه الحيثية
تعليلية للتأييد وحاصله ان السيد المحقق لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية مع كونه اخصر بل قال مجموع تصورات
اجزاء القضية فعلم ان القضية ليست معلوما للتصديق على مذهبه والا لما كان للعدول فائدة معتدة بها وقال بعض الناظرين
يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امرا بسيطا مع ان الامام قائل بكونه مركبا انتهى اقول
ايهام ادراك القضية لكون التصديق امرا بسيطا ممنوع كما لا يخفى قوله فما قال الفاضل المولوي محمد عظيم الكوفاموي وحاصل ما ظنه ان مقصود السيد المحقق من اقحام
قوله في المنفية ثم كل الكلام شيء آخر آه هو الاعتراض على السيد الشريف بانه يلزم على تحرير السيد عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم بناء على
ان القضية هو الامر العقلي المركب كما صرح به السيد والضمير في قوله والعلم بها راجع الى المفهومات المتعددة مع ان المقرر عند الامام خلافه قوله
من اقحام هذا الكلام هو الكلام على السيد فيه جناس تام كما في قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة وليس في القرآن
الكريم من هذا الباب غير هذه الآية صرح به العلامة ابن الاثير الجزري في كتابه المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر فاحفظه
قوله والمقرر عند الامام خلافه فانه قائل بالفرق بين القضية والتصديق مثل الفرق بالعلم والمعلوم قوله يجب كل العجب قد يقال
قد تقرر في مقره ان الكل اذا اضيف الى النكرة يراد به كل فرد فرد واذا اضيف الى المعرفة يراد به جميع اجزاء المدخول عليه فعليه يتفرع

وجزء واقعيا
بسيطا لابن
ام لشمتی کلامه
التصدیق عند
الامام
مجموع تصورات
اجزاء القضیة
حیث لم یقل
ادراک القضیة
مجموع تصورات
القضیة
سهم ۱۴۱
من اقحام
هذا الکلام
هو الکلام علی
السید بانه
یلزم عدم الفرق
بین التصدیق
والقضیة بالعلم
والمعلوم والمقرر
عند الامام خلافه
یجب کل العجب
فالکلام یجب کل العجب

۵
مقولة
للقول ۱۱
منه
بذلک

صدق كل زمان ما كول وكذب كل الزمان ما كول وههنا كل قد دخل على العجب لعرف فيفيد ان لا عجب فوق هذا العجب وهذا العجيب
فان مراتب التعجب متفاوتة فلا يكاد تصح هذه الدعوى اقول في جوابه ظاهر العبارة وان كان يفيد ما ذكر الا انهم يذكرون مثل
هذه العبارة ولا يريدون به الا القوة فالمراد عجيب غاية العجب ونظيره ما حكى ان الصاحب ابا القاسم اسمعيل بن عباد انشد يوما بحضرة
الاستاذ بن العميد قصيدة ابي تمام فيها هذا البيت شعر كريم متى امدحه امدحه والورى معي واذا ما لمته لمته وحدي فلما بلغ الى
هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شيئا قال نعم مقابلة المدح باللوم وانما يقابل بالذم او الهجاء فقال الاستاذ غير هذا
اريد فقال الصاحب لا ادري غير ذلك فقال للاستاذ هذا التكرير في امدحه مع الجمع بين الحاء والهاء وهما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال
نافر كل التنافر فاثنى عليه الصاحب فقول الاستاذ نافر كل التنافر ليس المراد منه انه لا تنافر اقوى منه كما يفيده ظاهره ليلزم كذبه بل المراد ان فيه تنافرا قويا
كاملا فعلم ان مثل هذه العبارة مستعملة في كلامهم للقوة فاذا قول المحشي ههنا عجيب كل العجب سلمنا انه ليس المراد به القوة بل ما يستفاد
منه بحسب الظاهر لكنا نقول هذا الحكم ادعائي لا حقيقي حتى يلزم عليه كونه خلاف الواقع ولا مناقشة في الادعاء سلمنا ان هذا
الحكم حقيقي لا ادعائي فنقول غرض المحشي ان قول هذا الظان عجيب كل العجب في هذا المقام بالنسبة الى اقوال الآخرين وهذا صحيح
بلا ريب فافهم وكن من الشاكرين قوله والمقصود آه حاصله انه ليس مقصود السيد المحقق ما ظنه هذا الظان كيف وقد صرح
في المنهية بان معلوم التصديق عند الامام المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة القضية عبارة عن المفهومات من حيث
كونها امرا عقليا مركبا فليست القضية معلوما للتصديق في زعم السيد المحقق ايضا ويؤيده ما ذكره بعد من ان التصديق
هو مجموع تصورات اجزاء القضية عند الامام حيث لم يقل ادراك القضية فهو ينادي باعلى نداء على ان الفرق بين القضية
والتصديق ليس بالعلم والمعلوم في زعم المحشي فما نسب اليه هذا الظان افتراء صريح عليه بل مقصوده من قوله ثم بقي في كلامه
شيء آخر آه انما هو نفس بيان الاختلال في كلام السيد الشريف بان الظاهر ارجاع ضمير والعلم بها الى الامر العقلي المركب ويلزم
ح عدم المطابقة على مذهب الامام وانما ينطبق لو ارجع الى المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهي بهذه الحيثية
غير مذكورة فيما قبل وقال بعض الناظرين قد عرفت انه لا اختلال في عبارة السيد انما الاختلال في زعم الشارح والمحشي انتهى
اقول قد عرفت عن قريب انا ما وجد الاختلال التام في عبارة السيد لو لم يرتكب صنع الاستخدام وعدم الاختلال ليس الا في زعم هذا
القائل وما سبب ذلك الا الاختلال فتذكر واخرج من ربقة الجهل المركب وبه ظهرت سخافة قول هذا القائل ايضا لا حاجة لاصلاح
كلام السيد الى ارتكاب صنعة الاستخدام انتهى قوله والقول بانه القائل المولوي محمد اعلم وحاصله ان السيد اراد بالمظهر وهو قوله فهذه
المفهومات المفهومات من حيث الوحدة لتكون امرا عقليا واحدا وبالضمير في قوله والعلم بها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال
في كلامه اصلا قوله من قبيل صنعة الاستخدام هو في اصطلاح علماء البديع عبارة عن ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره العائد اليه معناه
الآخر او يراد باحد ضميريه احدهما ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر وفي كليهما يجوز ان يكون المعنيان حقيقيين او مجازيين او ان يكونا مختلفين قوله
وهي من المحسنات المعنوية تحسين الكلام بعد رعاية بلاغته ضربان معنوي اي راجع الى تحسين المعنى اولا وبالذات وان كان بعضها قد يفيد
تحسين اللفظ ايضا كالاستخدام والمطابقة والمشاكلة ولفظي اي راجع الى تحسين اللفظ وهو المقصود بالذات منه كالتجنيس وغيره وارباب
علم البديع انما يبحثون عن هذين النحوين من التحسين وتحقيقه في موضعه قوله ليس بجيد حاصله ان حسن صنعة الاستخدام ليس على الاطلاق بل اذا قامت القرينة

والمقصود انما هو نفس تبيين الاختلال ١٢ منه

على فهم المراد وبدون قيام القرينة لايحصل بها حسن بل تكون مخلة بالفهم وفي عبارة السيد السند لا قرينة تدل على ذلك وفيه ما اورده الفاضل اللبكني بان ارتكاب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا على شهرة ان القضية واحدا اعتبار مركب من تلك المعلومات الثلثة ولا بد لتعلق الادراكات المتعددة من كون المتعلق امرا متعددا ولعله الى هذا اشار الفاضل المحشي بقوله ليس بجيد **قوله** ولهذا اي لعدم قرينة في كلام السيد تدل على ذلك **قوله** الى امر خارج وهو ما قال في حاشية الحاشية لان المراد بالمفهومات الخ **قال** فان قلت الخ الغرض منه منع قول المصنف والعلم الحضوري لايكون بحصول صورة بان المراد بحصول الصورة في تفسيرهم العلم بحصول صورة الشئ في العقل الصورة الحاصلة تسامحا وهي اي الصورة الحاصلة اعم من ان تكون غير المعلوم ولو غيرية بالاعتبار كما في العلم الحصولي او عينه كما في العلم الحضوري فعلم ان العلم الحضوري ايضا قسم من الصورة الحاصلة فبطل قول المصنف والعلم الحضوري لايكون بحصول صورة **قال** تسامح ذكر المحقق الدواني في حواشي التهذيب ثلثة وجوه للتسامح في هذا التعريف الاول ان العلم هو نفس الصورة الحاصلة لانه من مقولة الكيف على الاصح لاحصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل فتعريف العلم به تسامح واضح ولايخفى عليك ما فيه فان العلم وان صرح جماعة من المحققين انه من مقولة الكيف لكنه ليس كذلك كما اوضحناك سابقا من ان كونه كيفا حقيقة انما يصح على القول بحصول الاشياء باشباحها واما على القول بحصولها بانفسها كما هو المختار عندهم فكلا بل العلم متحد مع معلومه فان جوهرا فجوهر وان كيفا فكيف وان اضافة فاضافة وقد مر مالنا وما علينا فتذكره على ان هذا المحقق بنفسه صرح في حواشي شرح التجريد ان العلم ليس كيفا حقيقة وعدهم العلم منه تسامح تشبيها للامور الذهنية بالامور العينية فكيف يقول ههنا انه كيف على الاصح اللهم الا ان يكون ذلك القول مبنيا على التحقيق وهذا الكلام تقليدا للمشهور فالاوجه ان نطرح حديث كون العلم من مقولة الكيف من البين ويقال في بيان التسامح ان العلم عند المحققين عبارة عن الصورة الحاصلة لا عن حصولها فتفسيره بحصولها لايخلو عن تسامح الوجه الثاني ان المتبادر من اضافة الصورة الى الشئ كما في هذا التعريف الصورة المطابقة فلا يشتمل هذا التعريف للجهل المركب بخلاف ما اذا قيل الصورة الحاصلة من الشئ فان الصورة الناشية من الشئ قد لا تطابقه ولايخفى على الفطن ما في هذا الوجه ايضا فان المتبادر من صورة الشئ مطابقتها لما هي صورة له وهذه المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي لاتشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لاتتبادر من لفظ صورة الشئ فالاولى ان يبدل التبادر بالايهام ويقال صورة الشئ موهم ان الصورة لابد ان تكون مطابقة له ولا كذلك الصورة الحاصلة من الشئ فكان اولى منه الوجه الثالث انه يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فانه لاتحصل صورتها في العقل اي النفس المدركة على الاصح بل انما تحصل في الحواس الباطنة بخلاف ما اذا قيل عند العقل فان عند يستعمل في القرب بين الشيئين سواء كان بالحضور او بحصوله فيه لايقال المراد بالعقل في التعريف الذهن وهو اسم لمجموع الحواس والنفس فانه ربما يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج ايضا ح يصدق التعريف على علم الجزئيات المادية ايضا لحصول صورها في الذهن الا انا نقول هذا التقرير لايدفع التسامح وان افاد صحته بالتاويل والمطلوب هذا الا ذاك وبعد اللتيا والتي اقول غرض السيد المحقق ههنا بيان ان مرادهم بالحصول الصورة الحاصلة من حصول الصورة فحسب فلا حاجة الى ذكر التسامحين

له اي المولوي عماد الدين اللبكني رح ۱۲ منه مد ظله

له اي مولانا جلال الدين الدواني رح ۱۲ منه مد ظله

... الى هذا الامر ... احتاج المحشي في اشارته الى امر خارج والله اعلم بالصواب وهو المستعان في كل فصل وباب ۱۲ غلام يحيى رح

الآخرين بل لو قال فقد وقع فی کلام کثیر من المحققین ان فی تفسیر التصور بحصول الصورة تسامح والمراد الصورة الحاصلة الخ لکان احصر
واظهر هذا بحسب الجلی من النظر واما النظر الدقیق فیحکم بانه لا حاجة الی ذکر هذا التسامح ایضا ولا دخل له فی الاعتراض فان الاعتراض یرد
علی کل تقدیر سواء کان التصور بمعنی الصورة الحاصلة او حصول الصورة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من الحصولی والحضوری
کما یفهم من تقریر المعترض کان حصول الصورة ایضا اعم فیتم التقریر بلا ضرورة ان یراد من الحصول الحاصل ویمکن الجواب عن الاول
بان ذکر التسامحین الآخرین وان لم یحتج الیهما لکن ذکرهما استطرادا وتبعا للاول واما الجواب عن الثانی فصعب بحسب الظاهر والذی
یقتضیه النظر الادق هو ان ذکر هذا التسامح اشارة الی دفع توهم عسی ان یتوهم من قول المصنف والعلم الحضوری لا یکون بحصول صورة
من ان العلم الحصولی عبارة عن حصول الصورة وهو مخالف للجمهور ومخالف لتصریحات المصنف ایضا فی تصانیفه وحاصل الدفع انهم
یعرفون العلم بحصول الصورة ویریدون به الصورة الحاصلة تسامحا فمعنی قول المصنف والعلم الحضوری لا یکون بحصول الصورة
ان العلم الحضوری لا یکون بالصورة الحاصلة فافهم فانه بالتامل حقیق **قوله** الظاهر انه لیس داخلا الخ اعلم ان بعض المحشین قد اورد
علی جواب السید المحقق المصدر بقوله قلت بان هذا الجواب لیس علی داب المناظرة لان السائل ناقل کما یشهد به قوله فی مفتتح السؤال
قد وقع من کثیر من المحققین آه والناقل من حیث هو ناقل لا یتوجه علیه الاسولة الثلثة المنع والنقض والمعارضة وظاهر ان قول
المجیب قلت منع لقول المعترض الناقل وهی اعم فیلزم ایراد المنع علی الناقل ولما کان مبنی هذا الایراد زعم ان قول السید المحقق وهی
اعم داخل تحت النقل ولیس کذلک اراد الفاضل المحشی دفع هذا التوهم بدفع مبناه وحقق ان قوله وهی اعم لیس داخلا تحت النقل
فلا یکون منعه مخالفا لداب المناظرة وحاصله ان الذی یستفاد من کلامهم هو ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة تسامحا
لئلا یلزم اندراج مقولة تحت مقولة اخری فان العلم من مقولة الکیف علی الاصح فلو فسر بحصول الصورة وهو من مقولة الاضافة لکونه
نسبة بین الحاصل وبین ما یحصل فیه لزم اندراج الکیف تحت الاضافة فلهذا حکموا بالتسامح وقالوا المراد بحصول الصورة الصورة
الحاصلة بان یراد من المصدر معنی اسم الفاعل وتکون الاضافة من قبیل اضافة الصفة الی الموصوف ولم نظفر من کلماتهم انهم عمموا
الصورة الحاصلة وادخلوا فیها العلم الحضوری ایضا فظهر ان قول المعترض وهی اعم آه لیس داخلا تحت النقل بل هو مقدمة علی حدة
اوردها المعترض من عند نفسه لتتمیم ایراده فیصح جوابه بمنعها بلا ریب **قوله** لما کان العلم الحصولی من مقولة الکیف قد عرفت ما فیه
والضعف **قوله** مع کونه من مقولة الاضافة هذا وان اشتهر بین الجمهور ومن ثم تراهم یقولون فی العلم ثلثة مذاهب
الاول ان یکون من مقولة الکیف والثانی ان یکون من مقولة الانفعال والثالث ان یکون من مقولة الاضافة لکن النظر
الدقیق یقتضی بطلانه فان حصول الصورة لیس الا الوجود الذهنی کما صرح به السید المحقق فی ما سبق والوجود وغیره من الامور العامة
لیست بداخلة تحت مقولة من المقولات عندهم فلا یکون العلم علی تقدیر کونه عبارة عن حصول الصورة من مقولة الاضافة لا یقال
عدم دخول الامور العامة فی مقولة من المقولات یستلزم عدم انحصار الاشیاء فی المقولات العشر المصرح فی کلامهم لانا نقول حصر
الاشیاء فی المقولات العشر انما هو بالنظر الی الحقائق المتاصلة ای ما لا یکون اعتباریا محضا ولا بسائط ذهنیة بل یکون لها
جنس وفصل فی الذهن وان کان امرا انتزاعیا کالاضافیات واما ما یکون بسائط ذهنیة کالفصول والامور العامة ومنها الوجود
وما یکون اعتباریا محضا کالمجموع من الجواهر والاعراض فلیست داخلة تحتها ولا ینتقض الحصر بها وبالجملة حصول الصورة

ليس من مقولة الاضافة فلا يكون وجها للحكم بالتسامح ولو قال لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع عدم دخوله
في مقولة من المقولات حكموا بالتسامح لكان اولى قوله كما في شرح المواقف اقول لما تفطن المحشي بما يرد على التقرير المذكور للحكم
التسامح على ما نبهناك عليه ختمه بختم النقل لئلا يتوجه عليه شيء فان الناقل لا يتوجه عليه شيء من الاسولة قوله ولم يظهر انهم عمموها
ايضا قال بعض الناظرين فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث يشمل الحضوري ايضا انتهى اقول
لا بد من تصحيح النقل ولعله لم تحصل له المراجعة الى اسفارهم فان الذي يظهر من المراجعة اليها هو انهم لم يعمموا الصورة الحاصلة اصلا
بل ارادوا اولا الصورة الحاضرة من الصورة الحاصلة ثم عمموها النظر الى صنيع المحقق الدواني في حواشي التهذيب حيث عرف اولا
العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ثم قال والمراد به مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك ثم عممه بقوله سواء كانت تلك
الصورة غير الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي او عينها وهي في العلم الحضوري وبالجملة لم يعمم احد منهم الصورة الحاصلة بل الصورة
الحاضرة والسر فيه ان الحصول قد يطلق مرادفا للحضور والوجود الاعم الشامل للحضور بنفسه وبصورته وقد يطلق على ما يخص الحصولي
فحيث عرفوا العلم بحصول الصورة ارادوا به المعنى الثاني وهو المراد في قول المصنف ههنا والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة
وحيث عمموا التعريف المذكور ارادوا به المعنى الاول الشامل للحصولي والحضوري قوله كيف اي كيف يمكنهم تعميم الصورة الحاصلة بادخال
العلم الحضوري فيها قوله وانما الداعي آه الاظهر ان يقول انما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت
ما ليس من مقولة من المقولات قوله فلو عمموا آه حاصله انهم انما حكموا بالتسامح في تعريف العلم بحصول الصورة لئلا يلزم اندراج ما هو
من مقولة الكيف اي العلم تحت مقولة الاضافة بحسب هذا التفسير فلو عمموا الصورة الحاصلة للحضوري ايضا لزم الفرار عما عنه
الفرار قوله عاد المحذور المذكور اقول لا يخفى ما فيه فان اللازم فيما سبق لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة
اخرى واللازم ههنا اندراج ما ليس من جنس مقولة من المقولات تحت ما هو من مقولة الكيف فلا يلزم عود المحذور المذكور بل يلزم
المحذور الآخر ابتداء اللهم الا ان يقال ليس المراد بالمذكور شخص المذكور بل جنسه وهو لزوم اندراج امر تحت ما يباينه وهذا القدر من المحذور
مشترك في الموضعين قوله بل حاله كحال المعلوم آه محصله ان العلم الحضوري ليس داخلا تحت مقولة معينة كيف وهو متحد مع المعلوم
ذاتا واعتبارا كما مر تحقيقه فيكون حاله كحال المعلوم فان كان المعلوم جوهرا كالنفس الناطقة كان علمه ايضا وهو عينه جوهرا
وان كان عرضا كان علمه ايضا وهو عينه عرضا ولا كذلك العلم الحصولي فانه مندرج تحت مقولة معينة وهي الكيف على الاصح
قال في المنهية قيل ان الصورة ايضا كذلك لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان غيره
فالصورة ايضا غيره فالصورة ليست مطلقا كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهت وقد مر منا ما يتعلق بهذا المقام فتذكر
قوله بل هو اي قوله وهي اعم قوله واذا وعيت هذا اي حفظت وفهمت ان قوله وهي اعم ليس بداخل تحت النقل قوله
ان حاصل الجواب آه هذا حاصل للجواب على تقدير عدم دخول الجملة المذكورة تحت النقل بالمنع عليهما واما ما قال بعض الناظرين
هذا حاصل للجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون داخلا تحته انتهى فزلة عن القلم فانه
مع عدم صحته في نفسه ينافيه الفاء الداخلة على اعلم وكذا قول ذلك البعض الحاصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة
من الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين لكن لا يجب اتباعه لكونه باطلا انتهى قوله لان المفهوم منها آه منشأ الفهم

نفوطة من فيه يحصل وجه آخر لكون تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشئ اولى من تعريفه بحصول صورة الشئ بلا لفظة من
قوله بالذات كما فى التصديقات قوله وبالاعتبار كما فى التصورات قوله فكيف العلم الحضورى فان فى الحكاية لابد من المغايرة بين الحكاية
وما هى حكاية عنه ولو اعتبارا وفى الحضورى التغاير مفقود مطلقا قوله لانه وان صح آه دفع توهم عسى ان يتوهم ان التغاير الاعتبارى
موجود فى الحضورى ايضا فان النفس مثلا من حيث ان فيها قوة عاقلة عالم ومن حيث ان فيها قوة معقولة معلوم ومن حيث ان فيه قوة
الكشف علم وهذا التغاير المعالج والمستعلج فلو عمم الحصولى الحضورى ايضا لم يلزم محذور اصلا ووجه الدفع ان هذا التغاير ليس تغايرا حقيقة وبحسب
المصداق انما هو تغاير بحسب العنوان بعد الصدق فلا يصح اذ لابد فى الحكاية من التغاير حقيقة قوله فما وهم المتوهم المولوى محمد عظيم قال فى المنهية
اى اذا كان قوله وهى اعم بتمته اوردها المعترض فما وهم فاسد انتهت قوله والناقل لا يتوجه عليه آه الاولى ان يقول والناقل من حيث انه
ناقل آه وتوضيح المرام ان المنع عندهم عبارة عن طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل والنقض عبارة عن ابطال الدليل متمسكا بشاهد
اما التخلف او لزوم المحال والمعارضة عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المدعى الدليل فلا بد لهذه الثلثة من الدعوى والدليل
والناقل اذا نقل شيئا كان يقول قال ابو حنيفة النية ليست بشرط فى الوضوء فلا يخلو اما ان يصير مدعيا بما نقله اولا فان صار مدعيا بالمنقول
فقد صار غاصبا المنصب المدعى لان منصبه لم يكن الا تصحيح النقل فقط فاذا اراد الاستدلال عليه صار غاصبا المنصب المستدل والغاصب
ترد عليه الاسولة الثلثة فيرد على مثل هذا الناقل كل واحد من هذه الثلثة لكن لا من حيث انه ناقل بل من حيث انه مدع وعلى الثانى لا يتوجه
عليه شئ من الاسولة فان تعريفاتها تنبئ عن وجود الدعوى والدليل وهما مفقودان فى النقل من حيث هو نقل وان اردت زيادة توضيح لذلك فاستمع ان فى
النقل يتحقق اربعة امور الناقل والنقل والمنقول والمنقول عنه ولا معنى لتوجه الاسولة على الناقل وهو ظاهر ولا على النقل الذى هو فعل الناقل فانه لو اورد عليه المنع
مثلا فاما ان يكون غرض المانع منه عدم تسليم النقل بان يقول لا نسلم انك تنقل كذا فهذا باطل قطعا واما ان يكون غرضه طلب تصحيح النقل فذلك ليس بمنع حقيقة
وكذا لا معنى لتوجه الاسولة على المنقول عنه وهو ظاهر فان المنقول عنه اما الكتاب او المعتمد ولا معنى لتوجه السوال عليه بقى الشق الثالث وهو ورود
الاسولة على الشئ المنقول وهو وان كان صحيحا بحسب الظاهر لكنه ليس كذلك لان الناقل لم يلتزم صحته حتى يرد عليه الايراد الا ان يكون غرض
السائل طلب تصحيح النقل فهو امر آخر وهذا معنى قول بعض المحققين لا يمنع النقل الا مجازا فالمراد بالنقل المنقول لا معناه المصدرى وقد اوضحت
ذلك كله فى شرح الرسالة العضدية المسمى بالهدية المختارية قوله فاسد وذلك لما عرفت ان قول المعترض وهى اعم ليس داخلا تحت النقل
وقال بعض العلماء ينبغى ان يعلم انه يمكن دفع هذا الوهم على تقدير اندراج ذلك القول تحت النقل بان المنع وان لم يكن متوجها على نفس النقل
لكن يتوجه على المنقول عنه اذا كان فيه الفساد فلا يقال هذا النقل من فلان ممنوع ويجوز ان يقال ما نقل عن فلان ممنوع اذا كان ذلك
فاسدا وفى ما نحن فيه المنقول عنه فاسد انتهى وقلده بعض الناظرين وزاد عليه تجويز ورود الممنوع الثلثة على المنقول عنه حيث قال
انت تعلم انه على تقدير كونه داخلا تحت النقل هذا التوهم فاسد ايضا اذ الممنوع الثلثة وان لم تتوجه على النقل لكن يجوز توجهها على المنقول
عنه كما فى ما نحن فيه انتهى ولعمرى ما معنى ورود المنع والنقض على المنقول عنه فانها انما ترد على الدليل او الدعوى والمنقول عنه ليس بدليل
ولا دعوى وهذا امر يفهمه الصبيان قال فى المطارحات هو صاحب الكتاب مصنفه ابو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش الحكيم
السهروردى المقتول فى سنة سبع وثمانين وخمسمائة صاحب حكمة الاشراق والتلويحات وهياكل النور وهو ابن اخت العارف
الكامل الشيخ شهاب الدين السهروردى المعروف صاحب السلسلة وتمام عبارته هكذا اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر

بل بهما متغايرات
مصداقا بالذات
او بالاعتبار
فلا بد ان يكون
تلك الصورة
مغايرة للمعلوم
مصداقا فكيف
العلم الحضورى
لانه وان صح
بينه وبين معلومه
مغايرة فى المرتبة
المتاخرة عن صدقها

له
اى المولوى
تراب على
سلمه
منه

اولم يحصل على الثانى فاما ان يزول عنا شئ اولم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال
عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ ادراك امر آخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمى لا يكون
انتفاءه لما ليس بشئ وعلى الثانى للنفس ادراكات غير متناهية فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس الى
ادراك شئ ثم الادراك للشئ تحصيل لا انتفاء ويجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية وليس وجود الشئ فى الاعيان نفس الادراك به والا
لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم فى الاعيان مدركا وما سبق علم الشئ على وجوده وبالجملة لابد من حصول اثر فى النفس
فاذا كان للشئ وجود فى الخارج ان لم يطابقه الاثر عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه
من جميع الوجوه التى هو لها فحصل الادراك به كما هو انتهت ولابد علينا ان نذكر اولا ما يتضح به كلام المطارحات وثانيا ما يرد عليه من
المناقشات فنقول غرض صاحب المطارحات ههنا اثبات ان علم الاشياء بحصول صورها فينا الا على طريق الازالة عنا وتوضيحه ان النفس
لما كانت مجردة عن المادة ولواحقها فتكون ذاتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها فتدركها ادراكا حضوريا غير محتاجة الى امر آخر
وقد مر تفصيله واما الاشياء الغائبة عنها اى ما عدا ذاتها وصفاتها فلا سبيل الى علمها الا بواسطة بها ينكشف المعلوم عندها وهى
الصورة العلمية الحاصلة وذلك لانا اذا ادركنا شيئا من الاشياء الغائبة عنا على سبيل الادراك الحصولى بعد ان لم ندركه كزيد مثلا
فلا يخلوا اما ان يحصل فينا امر اولم يحصل على الثانى فاما ان يزول عنا شئ اولم يزل فهذه ثلثة احتمالات كلها باطلة الا الاول وهو
المطلوب اما بطلان الاحتمال الثالث وهو ان لا يحصل شئ ولا يزول فبينه بقوله فان لم يحصل ولم يزل وقدمه على الاحتمال الثانى
لقلة الكلام فيه وكثرته فى الثانى وحاصله انه لو لم يحصل فينا امر عند علمنا بزيد ولم يزل عنا امر يلزم استواء حالة الادراك وقبله واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه اذا استوى حال العلم وما قبله فلا يكون فى العالم زيادة امر عند
العلم فاى سبب لحصول العلم له فى هذا الوقت دون ما قبله على انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده فى حال الجهل واما
الاحتمال الثانى وهو ان يكون العلم بزوال شئ عنا لا بحصوله فبين بطلانه بقوله وان زال عنا شئ آه وتوضيحه انه لو كان علم الاشياء
بالازالة فاذا علمنا زيدا وزال عنا شئ فلا يخلوا اما ان يكون ذلك الشئ الزائل ادراك امر آخر كعمرو مثلا بان يكون قد ادركنا عمروا
قبل علم زيد فاذا ادركنا زيدا زال عنا ذلك الادراك فكان زواله ادراكا له واما ان يكون صفة غير الادراك من صفات النفس
كالسرور والحزن وغير ذلك ولا احتمال ثالث سواهما وكل منهما باطل فمذهب الازالة باطل اما بطلان الاول فبينه بقوله وعلى الاول
واما بطلان الثانى فبينه بقوله وعلى الثانى توضيح الاول انه اذا كان ادراك شئ كزيد بزوال ادراك امر آخر كعمرو يلزم كون الادراك
الزائل وجوديا لا عدميا سلبيا اذ لو كان امرا عدميا بان يكون ادراك عمرو بزوال ادراك آخر قبله كبكر لا بحصول شئ ولهذا
يلزم تعلق الانتفاء بالامر العدمى واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان ادراك زيد زوالا لادراك عمرو وقد فرضنا
ايضا زوالا لازم تعلق الزوال بالزوال ضرورة وكذا ادراك عمرو لما كان زوالا لادراك بكر وهو ايضا زوال لادراك آخر قبله لزم تعلق
العدم بالعدم وقس عليه واما بطلان اللازم فلان العدم مفهوم يقتضى الاضافة الى الوجود ولا يمكن تعلقه بالعدم واللازم ان يكون
للسلب نقيضان احدهما مسلوب وثانيهما سلبه وتعدد النقيض لشئ واحد باطل عندهم وستطلع على تحقيق ذلك عن قريب ولما
بطل اللازم بطل الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعنى ادراك عمرو مثلا امرا عدميا بل وجوديا فثبتت وجودية الادراك الزائل فبطل مذهب

الازالة لا يفيد المطلوب من ثبوت وجودية جميع الادراكات ولم يثبت لانا نقول قد ثبتت منه وجودية جميع الادراكات باجراء هذا التقرير فانا اذا ادركنا
زيدا وكان علمه زوال ادراك عمرو لزم وجودية ادراك عمرو واذا ادراك عمرو اذا كان زوالا لادراك بكر لزم وجودية ادراك بكر وهكذا هذا في السلسلة الماضية
واما في المستقبل فنقول اذا ادركنا بعد ادراك زيد شيئا يلزم منه كون ادراكه وجوديا ثم اذا ادركنا بعده امرا آخر يلزم كون ذلك الادراك وجوديا وهكذا فان قلت
قد تقرر في مقره ان الادراكات الحصولية للنفس لا تحدث الا بعد مرتبة العقل الهيولاني سواء كانت النفس قديمة او حادثة فنقول لا تثبت من هذا
التقرير وجودية اول ادراك حصل لها لانه ليس قبله ادراك شيء فلا يكون زوالا للشيء فلا تثبت من تعلق الزوال به وجوديته قلت فيه تسليم للمدعى
فان قلت هذا التقرير لا يتم في آخر ادراك حصل للنفس في ذلك في الآن الذي قبل آن الموت فانه ليس بعده ادراك وزوال يتعلق به حتى تثبت منه
وجودية هذا الادراك فيحتمل ان يكون جميع الادراكات وجودية دون الادراك الاخير وهو خلاف المطلوب قلت اولا انه لا قائل
بالفصل فلما ثبتت وجودية جميع الادراكات سوى الاخير ثبتت وجوديته ايضا وفيه انه على هذا لا يبطل مذهب الازالة بالكلية
بالتقرير المذكور الا بعد انضمام عدم القائل بالفصل او تساوي جميع الادراكات في الوجودية والعدمية وهو خلاف ما صرح به السيد
المحقق ههنا فانه ذكر ان تقرير صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي وسيأتي تحقيقه وثانيا ان الذي ثبت بالبرهان القطعي هو ان ادراكات
النفس لا تنقطع بل لها بعد الموت ايضا ترقيات وعلوم فلا يتحقق الادراك الاخير وثالثا انا لو سلمنا تحقق الادراك الاخير لكنا نقول على هذا
التقدير وان لم يتحقق بعده ادراك لكن يمكن ذلك البتة فنقول لو كان هذا الادراك الذي فرضتموه اخيرا امرا عدميا يلزم امكان تعلق العدمي
بالعدمي لامكان ان يتعلق به زوال وعلم ان لم يمت الرجل في ذلك الآن وتعلق العدمي بالعدمي محال بنفسه فامكان ذلك ايضا محال
لان امكان المحال محال واذا استحال اللازم استحال الملزوم وهو كون ذلك الادراك الاخير عدميا فثبت المطلوب وهو وجودية جميع الادراكات
بالتقرير المذكور هذا كله ما ظهر لي في هذا الوقت فاحفظه فانه من نوادر الوقت وتوضيح الثاني انه لو كان الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة من
الصفات النفسانية غير الادراك يلزم اجتماع صفات غير متناهية في وقت واحد واللازم باطل بالبراهين فالملزوم مثله ووجه الملازمة
ان للنفس في كل وقت قوة لان يدرك الامور الغير المتناهية وادراكات الامور الغير المتناهية على هذا التقدير زوالات كل منها زوال
لصفة موجودة في النفس من قبل فلا بد من ان يكون بازاء العلوم الغير المتناهية صفات معلومة غير متناهية فان العلم يكون بحسب
المعلوم توحدا وتعددا كيف لا ولا يمكن تعلق الزوال الواحد بامور كثيرة فلا بد لكل زوال من امر فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
في النفس قطعا فثبت من هذا كله ان علم الاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة فينا لا بزوال شيء عنا ثم اورد صاحب المطارحات
دليلا آخر لاثباته بقوله ثم الادراك للشيء تحصيل الخ وحاصله ان الانسان اذا رجع الى وجدانه وتامل في جنانه يجد تحصيل امر عنده
بسبب العلم لا زوال امر فيبطل مذهب الازالة ثم ايده بقوله وليس وجود الشيء في الاعيان الخ وحاصله ان ادراك الاشياء زائد على ذواتها
ووجوداتها وهو المسمى بالصورة العلمية الموجودة في الذهن كوجود الصفة في الموصوف ولا يمكن ان يكون علم كل شيء نفس وجوده في الخارج
والا لزم مفاسد عديدة منها لزوم ان يكون كل موجود مدركا لان ملاك الادراك كان نفس الوجود والاشياء متساوية الاقدام
في الوجود فلا بد ان يكون كل موجود مدركا للنفس ومنها لزوم عدم سبق علم الشيء على وجوده اذ لا يتصور الشيء قبل نفسه لما كان العلم
عبارة عن نفس وجود الشيء العيني فكيف يتصور سبق العلم على الوجود ومنها لزوم عدم علم المعدومات لفوات مناط العلم
هناك فثبت ان نفس وجود الاشياء ليس كافيا في العلم بل لا بد من حصول صورة وظاهر ان الشيء ما لم يطابق الشيء لم يكن حاكيا

عنه فلا بد من ان يكون في ذلك الاثر الحاصل مطابقا للذي له الاثر فان كانت المطابقة تامة يكون العلم ايضا تاما وان كانت ناقصة يكون العلم ايضا ناقصا
هذا حاصل كلام المطارحات من قوله الى آخره ويرد عليه ايرادات الاول ما اورده المحقق الدواني[1] في شواكل الحور شرح هياكل النور بانه على تقدير ان يكون
كل ادراك بزوال الادراك لامر آخر لم لا يجوز ان يكون زوال الادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك ولا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوالا كون العلم
الحضوري ايضا كذلك وحاصله على ما قيل ان ههنا احتمالا ثالثا سوى احتمالي المطارحات وهو ان يكون في ذلك الزائل علما حضوريا والتقرير المذكور
وان اثبت كون في ذلك الزائل الحضوري وجوديا بالاحالة لكنه لا يفيد اذ الغرض اثبات وجودية العلم الحصولي لا العلم الحضوري فلم يثبت
فيحتمل ان يكون جميع الادراكات الحصولية ازالة والادراك الحضوري وجوديا ولا يلزم من كون الحصولي زوالا كون الحضوري ايضا
زوالا فما لم يبطل هذا الاحتمال لم يثبت المدعى وعندي ان هذا الحاصل لا ينطبق على عبارة المحقق المذكور وتقريره المنطبق عليه
ما ذكرته في تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل ان غرض المحقق منع الملازمة التي ذكرها صاحب المطارحات
بين كون ذلك الشيء ادراك امر آخر وبين لزوم وجودية ذلك الادراك فافهم واجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل بقوله
الظاهر ان المستدل اراد بالادراك الادراك الحصولي فعلى هذا زوال الادراك الحضوري يكون انتفاء لصفة اخرى غير الادراك ويكون
داخلا في الشق الثاني انتهى وحاصله على ما فصلت في تعليقاتي عليها منع بطلان الحصر بان هذا الاحتمال الذي ظنه المورد ثالثا داخل
في الثاني بان يكون المراد من الادراك الواقع في الشق الاول الادراك الحصولي بقرينة المقام وكذا المراد بالادراك المضاف للغير ايضا
هو الادراك الحصولي بناء على ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى فيكون المعنى وان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك
الشيء الزائل ادراك امر آخر على سبيل الحصول كعلم عمرو مثلا او لا يكون كذلك بل صفة غير الادراك الحصولي سواء كانت تلك الصفة علما
حضوريا لامر آخر او امرا آخر فيكون الاحتمال المذكور وهو ان يكون الزائل علما حضوريا داخلا في الشق الثاني ولا تبطل بلازمة صاحب
المطارحات والايراد الثاني ان الشق الاول لما كان عبارة عن كونه غير حضوري فيكون حصوليا فيكون وجوديا ايضا لما عرفت
من ان الحصول والوجود والثبوت الفاظ مترادفة تحتها معنى واحد فلا حاجة الى مؤنة الاستدلال في جوابه ان تحصيل الطريق
ليس من دأب المناظرين على ان الشق الاول عبارة عن كون الزائل غير حضوري وهو اعم من ان يكون حصوليا فيكون امرا وجوديا
او عدميا بان يكون زوالا فيكون امرا عدميا فلا يثبت من مجرد كونه غير حضوري كونه حصوليا ووجوديا ما لم يقم برهان عليه والايراد
الثالث ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا من انه على تقدير ان يكون زوالا لامر آخر غير الادراك الحصولي لا يلزم ان يكون
للنفس صفات غير متناهية وانما يلزم ذلك لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية وربما يمنع ذلك ويقال لكل نفس قوة ما تحصيل
من المعلومات وتلك الامور متناهية ولا يخفى عليك ما في هذا الايراد من الغفلة فان في ادراك النفس للامور الغير المتناهية صورا اربعا الاولى ان تدرك
النفس الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد والثانية ان تدرك ادراكا واحدا متعلقا بادراكات غير متناهية بالاجمال والثالثة
ان تدرك الامور الغير المتناهية على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية والرابعة ان تدرك كما في كل آن على سبيل البدلية
وليس المراد ههنا الصورة الاولى كما زعمه المورد المحقق لاستحالتها واما الصورة الثانية والثالثة فلا استحالة
فيهما فلا تكونان مرادتين ههنا ايضا تقيت الصورة الرابعة وهي المرادة ههنا وتوضيحه ان للنفس في كل آن قوة
ادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية بان لها قوة ان تدرك في هذا الآن زيدا او بكرا او خالدا او عمرا وهكذا

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ۱۲ منه مد ظله

۱۵۱

قوله الايراد الثاني

قوله الثالث

يمكن لها ان تدرك جميع الامور الغير المتناهية في آن واحدا على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية فلابد ان يكون في النفس قبل
هذا الآن زائلات غير متناهية يزول واحد منها عند تعلق العلم به فان قلت اي حاجة الى وجود الامور الغير المتناهية في النفس قبل
هذا الآن فانها لا تدرك في هذا الآن الا شيئا واحدا فغاية ما يلزم وجود زائل هذا العلم قبل هذا الآن لا وجود غيره قلت لما كانت النفس
قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية في كل آن يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فيها قبل هذا الآن لتقدر النفس على
ازالة اي شيء شاء من الاشياء المجتمعة فيها فانه لو لم توجد فيها في الآن السابق الامور الغير المتناهية بل القدر المتناهي مثلا عشرة امور فلا تقدر
النفس على ادراك الامور الغير المتناهية بدلا في الآن اللاحق بل لا تقدر الا على زوال هذا القدر اي عشرة زوالات وقد فرضنا ان للنفس قدرة
الادراكات الغير المتناهية بدلا هذا خلف والايراد الرابع ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا بانه بعد تسليم وجود الامور الغير المتناهية

ف الايراد الرابع

في النفس بطلانه ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مرتبة وجوابه يعلم من تحقيق المصنف ههنا فانه اثبت الترتيب بين تلك
الامور وسيجي تحقيقه على انه يخالف ما صرح به ذلك المحقق ايضا في شرح العقائد العضدية ان الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة وشنع به على
الحكماء القائلين بان من الامور الغير المتناهية ما هي غير مرتبة تشنيعا بليغا والايراد الخامس انه لو اريد ههنا ليس بشيء ما هو لا شيء محض

ف الايراد الخامس

اي سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الزائل السابق سلبا عدوليا ولا يلزم ح تعلق العدمي بالعدمي اذ كل ادراك زائل على هذا التقدير كادراك
عمرو مثلا سلب عدولي له نحو من الثبوت فاذا علمنا زيدا عرض الزوال لذلك النحو من الثبوت وبقي العدم المحض فلم يلزم ح كون العدمي انتفاء
للعدمي اي السلب المحض فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولي وجوديا محضا اي لا سلبا محضا ولا سلبا عدوليا وان اريد باللاشيء السلب
مطلقا محضا كان او عدوليا فلا نسلم هذه المقدمة اذ السلب العدولي لما كان له نحو من التحقق يتعلق به العدم البتة ومحصل هذا الايراد الكلام
على احدى مقدمتي الدليل فان دليل صاحب المطارحات على سبيل القياس هكذا لو كان الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر لزم تعلق العدمي بالعدمي لكن تعلق
العدمي بالعدمي محال فكذا الملزوم فان كان المراد بالعدم الذي تعلق به العدم السلب البسيط المحض فالصغرى ممنوعة لجواز تعلق العدم بالعدم الثابت وان كان المراد به العدم
مطلقا فالكبرى ممنوعة والايراد السادس ان لفظ الوجود يطلق على ثلثة معان الاول الموجود في نفس الامر سواء كان في الذهن او في الخارج ويقابله العدمي بمعنى المعدوم

ف الايراد السادس

في نفس الامر والثاني الموجود في الخارج وهو اخص من الاول ويقابله العدمي بمعنى المعدوم في الخارج وان كان موجودا في الذهن والثالث ما لا يكون السلب جزءا
لمفهومه فان اريد بالوجودي ههنا المعنى الاول يكون معنى المقدمة المذكورة ان الامر العدمي لا يكون انتفاء للعدمي اي معدوم في نفس الامر
وهو ظاهر فهو وان كان صحيحا في نفس الامر لكنه لا يفيد فلا يتم التقريب فان غاية ما يلزم منه كون الادراك الحصولي موجودا في نفس الامر اعم من
ان يكون موجودا في الخارج او في الذهن واعم من ان يكون السلب جزء المفهوم او لا يكون والمطلوب ههنا انما هو اثبات ان العلم الحصولي موجود
في الخارج فينا من غير ان يعتبر السلب في مفهومه وان اريد الثاني فلا تكون المقدمة المذكورة صحيحة لانه يكون معناها على هذا التقدير ان الامر

ف الايراد السابع

العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بموجود في الخارج وهذا باطل فان من الاشياء ما لا وجود له في الخارج بل في الذهن ويعرض له العدم وان اريد
الثالث لا تكون المقدمة المذكورة صحيحة ايضا اذ على هذا يكون معناها ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما يكون السلب جزء المفهوم وهذا باطل
فان العدمي كثيرا ما يكون انتفاء لما يكون السلب جزء المفهوم كاللاعمى والايراد السابع ان الثابت بالشق الاول في الدليل المذكور ليس الا

ف الايراد الثامن

وجودية ذلك الادراك الزائل ولا يلزم من وجودية ادراكه حصوليته لجواز ان يكون حضوريا فلا يثبت كون الحصولي وجوديا وجوابه علم مما
ذكرنا سابقا ان المراد بالادراك الواقع في الشق الاول الادراك الحصولي فاحتمال كونه حضوريا خارج من البين والايراد الثامن ما اورده

لبعض الناظرين وانفتح بجميعه فاق التحقيق الذي ذكره صاحب المطارحات على تقديرتمامه لا يدل الا على حصول امر في الذهن حين تعلق العلم بشيء ولا يدل على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن اذ يجوز ان يكون العلم على تقديركونه امرا وجوديا حالة اخرى مغايرة للحالة الادراكية ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما سيحققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود على صاحب المطارحات وعلى المصنف لكن دفعه اسلاانتهى **اقول** القول بالحالة الادراكية من مبتدعات المتاخرين كشارح التجريد الجديد وصاحب الافق المبين وتبعهما السيد المحقق وتبعهم صاحب سلم العلوم واستاذ والدي في كلام المتقدمين فليس لها اثر ولا خبر فانهم اتفقوا قاطبة على ان العلم هو الصورة الحاصلة وفرعوا عليه مقدمات كاتحاد العلم والمعلوم وغير ذلك اذا عرفت هذا فنقول ان كان غرض هذا المورد من كلامه البيان الواقعي لان كلام صاحب المطارحات لا يستقيم على مذهب المتاخرين فمسلم لكنه لا يفيد ههنا وان كان غرضه الايراد على صاحب المطارحات كما يقتضيه سياقه وصرح به في سياقه فليس بوارد لا على صاحب المطارحات ولا على المصنف ولا على غيرهما من المحققين لان كلامهم مبني على ما حقق عندهم من ان العلم هو الصورة العلمية والايراد التاسع ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا حيث قال بعد نقل كلام صاحب المطارحات انت خبير انه لا يخلو عن ضرب اقناع اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد من وجود آخر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قلت الدليل جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن فلا نسلم وذلك فلا يلزم الا وجوده في مدرك ما عقلا او نفسا نباتية او فلكية او غيرها ان لكن اما ان كل معلوم فهو موجود في نفس عالمه فلا يتم الدليل عليه سالما من المنع انتهى واجاب عنه الفاضل المنصور في شرحه لهياكل النور بان المستدل ردد بين اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على الوجه الملخص ان الادراك بعد ان لم يكن حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة اما ان تكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان تكون زوال صفة اخرى اولا والكل باطل الا الاول فثبت المطلوب **اقول** لا يخفى ان هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع فانه ماذا اراد بقوله الادراك حالة حادثة فينا ان اراد انه حالة حادثة فينا كحصول الصفات الانضمامية للموصوف فهو ممنوع عند المعترض لا بد لاثباته من بيان فان دعوى الضرورة لا تسمع وان اراد الاعم من ذلك ومن حصول النسبة المختصة والرابطة الخاصة بين العالم والمعلوم فهو لا يفيد المورد ولا يجيب عنه كما لا يخفى والتي اقول ههنا الزم ههنا ان دليل صاحب المطارحات المذكور ليس دليلا برهانيا بل هو دليل اقناعي مبني على مقدمات مشهورة مسلمة بين الحكماء ككون العلم عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن لا عبارة عن الاضافة وككون العلم هو الصورة الحاصلة لا حالة اخرى تحصل بعدها وكعدم تعلق العلم بالعدم ونحو ذلك فلا يثبت منه الا كون الادراك اعم من الوجودي والانتقامي الثابت لا وجودية خاصة والمطلوب هذا الادراك اللهم الا ان يقال الغرض منه ليس الا نفي كونه زوالا محضا واما نفي كونه انتقاما ثابتا فبدليل آخر فتدبر ولقد اطلنا الكلام في هذا المقام وفصلنا المقال لتشحيذ الاذهان لان المقام مقام مزلة الاقدام كم زلت فيه اقدام الاقوام **قوله** حاصلة آه قد ذكرنا ان حصول الحاصل فلا تغفل **قوله** للنفس الموجودة فائدة تقييدها بالموجودة ستظهر عن قريب **قوله** اما ان يكون ايضا اي كما فرض زواله علما حصوليا **قوله** اي امرا يريد ان المراد بالصفة الامر مطلقا لا معناها الحقيقي فلا يرد عليه ما سيأتي **قوله** غير الادراك الحصولي تتحقق فيه ثلث صور احدها ان يكون ذلك الزائل علم الصفة الانضمامية وثانيها ان يكون للنفس صفة من صفاتها كالسرور والحزن وغيرهما وثالثها ان يكون علم النفس بذاتها واليه اشار بقوله سواء كان علما حضوريا اولا **قوله** وعلى الثاني اي على تقدير ان يكون الزائل امرا غير الادراك الحصولي يلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس تفصيل ان الادراك جسمانية قوة لا دراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية

السباق بفتح السين بعدها باء موحدة ليستعمل في القرينة اللفظية المتقدمة والسياق بكسر السين بعدها ياء مثناة تحتانية في المتاخرة هذا على الاكثر ١٢ منه مدظله

الفاضل عياث الدين المعروف بالمنصور ابن صدر الدين الشيرازي معاصر الدواني رحمهم الله تعالى ١٢

قوله لبعض الناظرين ... اي المحقق الدواني ... ١٥١ اي اعم من الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى الثاني فللنفس الخ ١٢ غلام يحيى

قوله وعلى الاول اي على تقدير كون ذلك الزائل حصوليا قوله والا لزم آه اي وان لم يكن الزائل وجوديا لزم تعلق العدم بالعدم
واللازم باطل فالملزوم مثله قوله انتفاؤها ليس بشيء يستفاد منه ان المعدوم ليس بشيء والتحقيق ان الشيء قد يطلق على الموجود
فالمعدوم لا يكون شيئا بهذا المعنى وقد يطلق على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيكون المعدوم بل الممتنع ايضا شيئا بهذا المعنى كذا حققه المحقق
الدواني في حواشي شرح التجريد والمراد ههنا هو المعنى الاول قوله وهو محال هذا هو المشهور بين الجمهور وتوضيح المقام ان السلب ان اعتبر بعد ثبوت
كما في القضية المعدولة يسمى سلبا ثابتا وان لم يعتبر بعد ثبوت يسمى سلبا محضا وانتفاء بسيطا والسلب الثابت يتعلق به السلب اتفاقا واما السلب
المحض فهل يتعلق به سلب اختلفوا فيه فالذي ذهب اليه الجمهور هو انه لا يتعلق السلب بل انما يتعلق بالوجود والثبوت وادعوا فيها الضرورة
واستدل عليها المحقق الدواني في حواشيه الجديدة لشرح التجريد بان السلب المحض لما كان معنى غير مستقل فلا يكون له صلاحية ان يضاف
اليه السلب اذ لا بد للمضاف من ان يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يخفى عليك ما فيه فانه منقوض بايراد السلب الكلي على النسبة الايجابية
فانها ايضا رابطة فلو كانت الرابطية مانعة عن التعلق فكيف يرد السلب على الايجابية لكونها رابطة وايضا قد تقرر في مقره ان الحق
هو الجعل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية من دون اللحاظ الى وجودها واتصافها بالوجود وهي في هذه المرتبة معدومة محضة لا خلطها
من الوجود ومع ذلك فيتعلق العدم بها فيها فقولكم السلب لا يضاف الا الى الوجود غير صحيح واجاب بعضهم عن الاول بان كلام الدواني
مبني على ما ذهب اليه المتاخرون من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات وعن الثاني بان الحصر في قولهم السلب
لا يضاف الا الى الوجود ليس حقيقيا بل هو بالقياس الى السلب وفيهما ما فيهما اما في الاول فلان كلام الدواني في مواضع من تصانيفه صريح
في ان النسبة السلبية عبارة عن رفع النسبة الايجابية فلبثه ببساطتها اليه مما لا ينبغي ان يصغى اليه واما في الثاني فلان غرض المورد ليس الايراد
على هذا الحصر حتى يقال بانه اضافي بل غرضه انه كما انكم جوزتم ورود السلب على نفس الماهية من غير لحاظ الثبوت فلم لا تجوزون وروده
على ماهية السلب مع قطع النظر عن الوجود اذ لا فرق بين الماهيات الاخر وبين ماهية السلب حال عدم لحاظ الثبوت معها والقول
بان الحصر اضافي لا يدفعه بل هو اول الكلام ولعل التحقيق هو ما ذهب اليه المحققون من انه يمكن اضافة السلب المطلق الى السلب المطلق ايضا
كما انه يضاف الى الوجود والماهيات الآخر والفرق بينهما مما لا برهان عليه لا يقال فعلى ما جوزتم من اضافة السلب الى السلب
من غير لحاظ التحقق يختل كثير من قواعدهم المضبوطة منها حصر القضية عند اتحاد الطرفين في الموجبة والسالبة فانه لما جاز ورود السلب
على السلب خرج قضية ثالثة وهي سالبة السالبة فيختل الحصر ومنها قولهم الشيء الواحد ليس له الا نقيض واحد فانه على هذا يكون للسلب
نقيضان سلب السلب والوجود ومنها تفسيرهم التناقض باختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب لاحتمال سلب السلب وهو غير السلب
ومنها اشتراط ايجاب صغرى الشكل الاول فانه لا ريب في ان قولنا ليس لا شيء من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان
جسم فاشتراط ايجابها لا يكون صحيحا ومنها اشتراط ايجاب المقدمتين مع كلية احدهما في الشكل الرابع ومنها ايجاب الصغرى
في الشكل الثالث ومنها عدم انعكاس السالبة الجزئية بالعكس المستوي الا ان تكون من الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شيء
من الحيوان بانسان بادخال السلب على السلب سالبة جزئية فان سلب السلب الكلي لا بد ان يكون سلبا جزئيا كما ان رفع الايجاب
الكلي سلب جزئي التزاما وينعكس الى قولنا ليس لا شيء من الانسان بحيوان وان لم تكن من الخاصتين كيف وهو ملازم للايجاب
الجزئي الذي ينعكس كنفسه وبالجملة تلزم على تقدير اضافة السلب الى السلب مفاسد كثيرة لانا نقول لما كان السلب المضاف الى السلب

قوله اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مدظله

اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مدظله

١٥٤

في المراتب الفقهية مستلزمة الموجبة المحصلة كسالبة السالبة وعن سالبة سالبة سالبة السالبة وفي المراتب الوترية السالبة

البسيطة كسالبة سالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة سالبة السالبة لم يعتبروه على حدة بل اعتبروا هيئة الايجاب والسلب

من حيث اعتبار هذه المراتب فاجروا عليهما الاحكام بحسب وبعض قولهم الشيء الواحد لا يكون له الا نقيض واحد انه لا يكون النقيضان متباينان

في المصداق فسلب السلب والايجاب متلازمين حتى يكون للسلب نقيضان والحاصل ان عدم اعتبارهم سلب السلب

لعدم امكانه بل لعدم الفائدة فائدة جديدة كيف وقد قالوا في بحث النقيض ان نقيض كل شيء رفعه فلو لم يتعلق السلب بالسلب

لزم ان لا يكون السلب نقيض بهذا المعنى فمن قال بان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس لشيء لم يات عليه برهانا قويا بعد وهذا

معنى قول المحقق الدواني في منهيات شواكل الحور كما نقله السيد المحقق ههنا ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان

واجاب عنه السيد المحقق بقوله وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة الخ وغرضه منه تاويل المقدمة المذكورة بحيث لا يرد عليه المنع وحاصله

انه ليس معنى المقدمة المذكورة ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس لشيء مطلقا حتى يرد عليه المنع بان العدم المضاف الى العمى وهو عدم

بل معناه ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس لشيء بحيث لا يستلزم الوجود فانه لو لم يستلزم عدم عدم الشيء وجود ذلك الشيء لزم ارتفاع

النقيضين فلا بد ان يستلزم وجود ذلك الشيء فعدم العدم واللاعمى اللذان اوردا في سند المنع وان كان انتفاء لما ليس للشيء

لكن هذا الانتفاء مستلزم للوجود فان عدم العدم يستلزم الوجود واللاعمى يستلزم البصر وقس عليه امثال ذلك فعلى تقدير كون الادراك

زوالا يلزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله وتوضيحه ان هذا الزوال اللاحق كالادراك زيد

مثلا ان لم يستلزم وجود الشيء الثالث كادراك بكر لزم ارتفاع النقيضين هما ادراك بكر وعدمه اعني ادراك عمرو وان استلزمه

لزمت وجودية ادراك بكر فثبت المدعى كلية باجراء هذا التقرير في جميع الادراكات ومن ههنا ظهر الفرق بين هذا التقرير وبين التقرير

السابق وهو ان في التقرير السابق تثبت وجودية كل ادراك بتعلق ادراك آخر عليه بناء على ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس

لشيء فثبت وجودية ادراك بكر بتعلق ادراك عمرو عليه فثبت وجودية ادراك عمرو بتعلق ادراك زيد عليه وقس عليه واما في هذا التقرير

فثبت وجودية كل ادراك بعد تعلق الادراك بادراكه والزوال بزواله فثبت وجودية ادراك بكر بتعلق ادراك زيد على ادراك عمرو

المتعلق بادراك بكر لا بمجرد تعلق ادراك عمرو وهكذا قوله اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر آه توضيح المقام ان العلم على

مذهب الازالة اما ان يكون عبارة عن الزائل من حيث انه زائل فادراك زيد هو ادراك عمرو حين تعلق الزوال به وادراك عمرو هو

ادراك بكر حين تعلق الزوال به واما ان يكون عبارة عن نفس الزوال فادراك زيد هو زوال ادراك عمرو وادراك عمرو هو زوال

ادراك بكر وهكذا وكل منهما باطل اما كونه عبارة عن الزائل من حيث هو زائل فلانه لو كان عبارة عن الزائل حين تعلق الزوال

لزم ان يكون ذلك الزائل وجوديا لامتناع تعلق العدمي بالعدمي فتلزم وجودية جميع الادراكات هذا اذا كانت المقدمة

الممنوعة على ظاهرها واما اذا اولت بما اولها به السيد المحقق فيقال لو كان كل ادراك زائلا من حيث هو زائل لزم تعلق العدم

بالعدم على وجه لا يستلزم الوجود وهو محال فلا بد ان يكون الزائل الذي تعلق الزوال به وجوديا كادراك بكر حين ادراك زيد وجودا

فتثبت وجودية جميع الادراكات بعين هذا التقرير واما كونه عبارة عن الزوال فلانه اذا كان العلم كادراك زيد مثلا زوالا فلا بد

ان يكون زائله وجوديا لامتناع تعلق العدم بالعدم هذا اذا حمل على ظاهر المقدمة واذا اولت بالتاويل السابق يجب ان يكون

ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲

سنده نظر

۱۵۵

اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم حاصل لان تحصيل العلم

ح

زائل زائدة وجوديا كادراك بكر وبكذا في كل علم فتثبت وجودية جميع العلوم على كلا التقديرين كما بعد التيا والتى اقول لا وجه لحكم الفاضل المحشي بالظهور على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل ونا حتيا ج الى البيان على تقدير الزوال فان كليهما سيان في الظهور وعدم الظهور فافهم واستقم قوله بذالا كادراك عمر وحصل بعد الزوال علم زيد قوله او وجود ال زوال كادراك بكر مثلا حصل بزوال زوال علم عمرو ادراك زيد قوله الخصوصية علم دون علم بان يتعلق الزوال بادراك بكر مثلا ولا يتعلق الزوال بغيره قوله والزائل وفيا ان الزائل قال في الحاشية بهذه المقدمة مربوطة بقوله بزواله او بزوال زواله انتهت يعني الاول للاول والثاني للثاني قوله بما في حاشية الحاشية وهو ان العدم لا يكون انتقاء لما ليس لشيء على وجه لا يستلزم الوجود قوله فيما قيل الخ قد ذكر بالدحصا حب الشوا كل اعترض على صاحب المطارحات بانه لم لا يجوز ان يكون العلم زوالا لادراك حضوري ولا يلزم من كون الادراك الحضوري وجوديا كون الحصولي وجوديا واجاب عنه السيد المحقق في حواشي الشواكل بان المستدل اراد بالادراك في الشق الاول الادراك الحصولي فاورد على هذا الجواب المولوي محمد عظيم الكوفاموي بقوله لكن يرد عليه انه يبقى امر خارج الشقين وهو ان يكون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها فلا يلزم على تقدير وجودية الزائل المدعى انتهى وحاصله ان ادخال العلم الحضوري في الشق الثاني لا ينفع لانه لا يدخل فيه الا العلم الحضوري الذي يكون صفة والعلم الحضوري الذي لا يكون صفة كعلم النفس بذاتها يبقى خارجا عن الشقين فالايراد بحاله وتفصيله ان احتمال كون الزائل حضوريا لا يخلو اما ان يكون داخلا في الشق الاول او الثاني لا سبيل الى الاول لعدم ثبوت المدعى ح ولا سبيل الى الثاني لخروج احتمال ان يكون الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وقد اشار الفاضل المحشي الى دفع هذا الايراد بوجهين الاول هو ان الكلام في ادراك النفس الموجودة فاحتمال كون الادراك زوالا لادراك حضوري غير الصفة وهو علم النفس بذاتها ساقط من البين فانه لو زال علم النفس بذاتها لما حصل له ادراك غيرها لان ما لا يدرك نفسه لا يدرك غيره والثاني بتفسير الصفة بالامر وحاصله ان هذا الاحتمال بعد تسليم امكانه داخل في الشق الثاني فان المراد بالصفة الواقعة فيه ليس ما يقابل الذات حتى يرد ان هذا الاحتمال لا يكون داخلا فيه بل المراد بها الامر سواء كان صفة او ذاتا فيدخل هذا الاحتمال في الشق الثاني ويصح الحصر بلا كلفة قوله لان المفروض انما هو كون الحصولي زوالا فالمطلوب انما يثبت لو ثبتت وجودية العلم الحصولي والثابت على التقدير احتمال الحضورية داخلا في الشق الاول هو الاعم فلا يتم التقريب فان قلت فاذن لا يعلم حال الحضوري ايكون وجوديا او عدميا قلت قد تقرر سابقا ان العلم الحضوري عين المعلوم من كل وجه فحاله يعلم بحال المعلوم فلا حاجة الى بيانه قوله وهو ممنوع بل باطل قوله ولذا قيل هو كما قال الفاضل المولوي محمد عظيم ايضا وعبارته هكذا قوله فالاولى ما في المطارحات فيه انه اذا كانت المقدمة الممنوعة ما ولته بما ذكره المحشي لا تلزم وجودية جميع الادراكات لانه على تقدير كون الزائل السابق وجوديا فقط لا يلزم انتفاء ما ليس لشيء على وجه لا يستلزم الشيء بل يكون كل ادراك انتفاء ما ليس لشيء على وجه يكون مستلزما للشيء وهو الزائل الوجودي انتهت وحاصلها انه لو كانت المقدمة القائلة العدمي لا يكون انتفاء لما ليس لشيء ما ولتها بما ذكره السيد المحقق في حاشية الحاشية لا تلزم وجودية جميع الادراكات بل وجودية الادراكات السابقة فقط دون اللاحقة مثلا ادراك زيد يستلزم وجودية ادراك بكر والا لزم انتفاء ما ليس لشيء على وجه لا يستلزم الوجود ولا تلزم منه وجودية ادراك عمرو فانه لا يلزم من كونه انتفاء الا تعلق الانتفاء كادراك زيد بالانتفاء وهو ليس بمحال انما المحال انتفاء ما ليس لشيء بحيث لا يستلزم الوجود ولم يلزم ذلك ههنا لاستلزامه وجودية ادراك بكر وهكذا وبالجملة كل ادراك يستلزم وجودية الادراك السابق عليه بمرتبتين ولا يستلزم وجودية ما بينه وبين السابق بخلاف ما اذا حملت المقدمة المذكورة على ظاهرها فانه على هذا كل ادراك يستلزم وجودية السابق عليه

فقول السيد المحقق الاولى ما في المطارحات ليس باولى كما لا يخفى على ارباب النهى ووجه اندفاع هذا الايراد بما قرره الفاضل المحشي ظاهر اذ لک
قد عرفت ان كل زوال صالح لان يحصل العلم به فان زوال ادراک زيد وان لم يستلزم وجودية ادراک عمرو لكن يمكن ان يتعلق زوال آخر بادراک
زيد ويكون ادراک امر آخر كسعيد فح يكون ادراک سعيد انتفاء انتفاء ادراک عمرو فيستلزم وجوديته والا لزم انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يستلزم
الوجود وكذا ننقض فح لما اذا تعلق الزوال بزوال فان كل وجودي كادراک زيد المتعلق بادراک عمرو المتعلق بادراک بكر الثابت وجودية قوله
لا تلزم وجودية الزوال اللاحق اي الزوال المتاخر عن ذلک الادراک الوجودي وهو ادراک عمرو قوله ثم اعلم انا ايراد ثم ههنا المجرد والتاخير في الذكر
وهو دليل آخر غير ما ذكره صاحب المطارحات على ان العلم وجودي وليس بازالة وقد استدلوا عليه بوجوه اخر ايضا منها ان العلم يتصف
بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه ولا يصلح لها الا الصورة الحاصلة وانت تعلم ما فيه فانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم حمل عليه
فممنوع لا يسلمه الخصم وان اريد به ما يصح انكشافه فهو مسلم وموجود في ما اذا كان العلم عبارة عن الازالة ايضا وقد مر بعض ما يتعلق بهذا
المقام سابقا فتذكره ومنها ما اورده المصنف في المحاكمات وتقريره انه لا شک انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلک الشئ عند العقل ويظهر
فليس معنى الادراک للشئ الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلک الشئ المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل
ثبت من ذلک جزما ان الادراک ظهور الصورة وحصولها عند العقل ولا يخفى عليک ما فيه اما اولا فلعدم صحة تفريع كون الادراک هو الظهور
على حصول التميز عند الادراک كما يشهد به قوله فليس آه لان حصول شئ مع شئ لا يستلزم ان يكون عينه والا لكان الانسان عين
الناطق بان يقال لا شک انه اذا حصلت الانسانية في الواقع حصلت الناطقية فليس معنى الانسانية الا الناطقية وهو كما ترى واما ثانيا
فلان قوله ثم لما ثبت ان ذلک الشئ آه مصادرة على المطلوب فان الكلام انما هو في هذا ولم يثبت ذلک قبل ذلک واما ثالثا فلان قوله
ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل غير صحيح واما رابعا فلان قوله ان الادراک هو ظهور الصورة آه يتضمن حمل المصدر على ما ليس عينه ولا
فافهم قوله بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست بعدمية سياق كلامه يوهم ان هذه المقدمة داخلة في الاستدلال وليس كذلک
بل هي عين الدعوى قوله لانها ممتازة الخ حاصله ان الحالة المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها ولا شئ من العدم بممتاز عن غيره فلا شئ
من العلم بعدم اما الصغرى فادعى الامام فيها الضرورة وقد ينبه عليها بانه لو لم تكن ممتازة عن غيرها لم يحصل بها امتياز المعلوم عن غيره
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ما دام لم يحصل امتيازه عن غيره لم يحصل امتياز الشئ الآخر به ضرورة ان ما يمتاز به الشئ
لا بد ان يكون اقوى حالا منه ومن ثم قالوا ان ما لا يدرک ذاته لا يدرک غيره واما بطلان اللازم فظاهر واما الكبرى فظاهرة ضرورة ان التميز يقتضي
الثبوت والعدم عار عنه واورد عليه ان المراد بالامتياز في قوله لانها ممتازة عن غيرها ان كان الامتياز بالذات فالصغرى ممنوعة
لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة ويكون هذا القدر من الامتياز كافيا لانكشاف المعلوم به وان كان المراد به الامتياز مطلقا
سواء كان بالذات او بالواسطة فالكبرى غير مسلمة فان الاعدام وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكنها ممتازة عنه بواسطة ما اضيفت اليه
البتة كعدم زيد فانه ممتاز عن عدم عمرو لا من حيث هو بل من حيث ان ما اضيف اليه الاول غير ما اضيف اليه الثاني ويدفع بان ما اضيفت
اليه الاعدام على تقدير كون العلم ازالة ايضا اعدام وسلوب غير ممتازة عن غيرها مثلا ادراک زيد عبارة عن زوال ادراک عمرو وهو عبارة
عن زوال ادراک بكر وهو عبارة عن زوال ادراک خالد فادراک زيد وادراک عمرو اللذان هما عبارتان عن الزوالين ليسا بممتازين
بذاتيهما وهو ظاهر ولا بواسطة ما اضيفا اليه اعني ادراک عمرو وادراک بكر لانهما ايضا سلبان مع بالجملة الملكات على تقدير الازالة كليا

سلوب فكيف يتميز بها ما اضيفت اليها حتى يقال بان الاعدام ههنا ممتازة بواسطة الملكات وهي مع ما نريد لك في وضوحها لهذا الدفع
قوله واما ثانيا فهذا دليل ثان لابطال كون العلم عدما وتقريره ان كل عدم لا يكون الا بالنسبة الى ما يقابله فالحالة الادراكية لو كانت عدما
لكانت عدما لما يقابلها وهو ههنا اما الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بالشيء عما من شأنه ان يعلم واما الجهل المركب الذي هو
عبارة عن العلم بانه يعلم الامر الواقعي مع انه لا يعلم وكل منهما باطل اما الاول فلان الجهل البسيط عدم في نفسه فلو كان العلم عدما له لكان عدما
للعدم فيكون ثبوتيا وهو خلاف المفروض واما الثاني فلان كثيرا من الاشياء خالية عن كل من العلم والجهل المركب والعدم مع
ما هو عدم له لا يخلو شيء عن احدهما فعلم ان العلم ليس عدما للجهل المركب والا لم يخل المحل عنهما قوله فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا اورد
عليه بعض الناظرين بانه لا ريب في ان بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والملكة لان انتفاء التضايف بينهما
اظهر من ان يخفى وكذا انتفاء الايجاب والسلب فلعدم ارتباطهما عن الارتفاع عن موضوع غير قابل واما انتفاء التضاد فلا باطبيعتهما عن الارتفاع
عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا فرض كون العلم عدما يكون الجهل وجوديا غاية الامر انه لا يكون وجوديا في العنوان والتعبير فعلى تقدير
كون العلم عدم الجهل البسيط لا يلزم كونه عدما للعدم اصلا اذ الجهل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل صفة ثبوتية انتهى اقول هذا مع
كونه ماخوذا من شمس الضحى مما لا يلتفت اليه وذلك لان دليل الامام مبني على ما تقرر عند الكل من ان الجهل البسيط عبارة عن العدم ولم يقل احد بانه وجودي
وظاهر ان الامور المتقررة في الواقع او في الاصطلاح لا تتغير على تقدير مفروض فاذا فرضنا ان العلم عدم للجهل وقد عرفت ان الجهل ايضا عدم يلزم
كون العلم عدما للعدم لا محالة فيلزم كونه ثبوتيا مع فرض كونه عدميا فالقول بان على تقدير كون العلم عدما لا يكون الجهل عدما سخيف جدا لا يقال
لو كان الجهل والعلم كلاهما عدميين يلزم عدم انحصار التقابل بين الاربعة لعدم وجود واحد منها في هذه الصورة اما عدم وجود تقابل التضاد والتضايف
فلاشتراط وجودية المتقابلين فيهما واما عدم وجود العدم والملكة والايجاب والسلب فلاشتراط كون احدهما وجوديا فيهما وفي هذه الصورة
فرض كون كليهما عدميين فيلزم بطلان انحصار التقابل بين الاربعة لانا نقول الفلاسفة وان صرحوا بانحصار التقابل بين الاربعة في الامور العامة
لكنهم لما لم يأتوا بعد ببرهان شاف عليه ولذلك قال شارح حكمة العين الحكماء ما ادعوا انحصار التقابل في الاربعة وليس لهم دليل على ذلك بل
اصطلحوا على حسب احتياجهم اليها في العلوم انتهى وتوضيح ذلك انهم ذكروا في وجه الحصر ان المتقابلين اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل
منهما بالنسبة الى الآخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل صالح
للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب وهذا الوجه غير كاف لاحتمال كونهما عدميين في غاية ما اجابوا عنه هو انهما لو كانا عدميين
فاما ان يكون كل منهما عدما مطلقا واما ان يكون كل منهما عدما مضافا واما ان يكون احدهما عدما مطلقا والآخر عدما مضافا والكل باطل
ولا رابع ههنا اما الاول فلعدم تقابل الشيء لنفسه والعدم المطلق في نفسه شيء واحد فلا يتصور فيه التقابل ضرورة ان النسبة تقتضي تغاير
المنتسبين واما الثاني فلان العدم المضاف كعدم زيد مثلا لا يقابل العدم المضاف كعدم عمرو مثلا اصلا لاجتماعهما في كل موجود مغاير
لما اضيف اليه العدمان كخالد مثلا واما الثالث فلان العدم المطلق يجتمع مع العدم المضاف لوجود المطلق في ضمن المقيد فكيف يتقابلان
فعلم ان احتمال كون المتقابلين عدميين ساقط من البين ولهذا لم يعتبروه ولا يخفى عليك سخافته لجواز ان يكون احد العدميين مضافا الى الآخر
كالعمى وعدم العمى والقول بان عدم عدم الشيء عين ذلك الشيء فعدم عدم البصر عين البصر ولا تفرقة الا في العبارة فاين التقابل بين
الاعدام غير مسموع لان عدم العدم يحتاج الى تصور العدم والبصر لا يحتاج اليه فسلب السلب ليس عين الايجاب وان كان يستلزمه والحاصل

ان احتمال كون المتقابلين عدميين باق بعد لم يدخل في شيء من الصور الاربع ولا وجه لعدم اعتباره وحصر التقابل بين الاربعة فالعلم لو كان عدميا

للجهل وهو ايضا عدم يكون كالعمى عدمه خارجا عن الاقسام الاربعة ولا مضايقة فيه ولعلك تفطنت من ههنا امرا آخر وهو ان كون العلم والجهل متقابلين

بالعدم والملكة موقوف على ثبوت ان احدهما عدمي والآخر وجودي فجعله موقوفا على وجود العدم والملكة كما هو منطوق كلام ذلك الناظر

بعيد جدا ثم التحقيق في تقسيم التقابل ما ذكره نظام الافاضل في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الشيئان اللذان لا يجتمعان

على موضوع واحد من جهة واحدة اما ان يكون احدهما سلبا للآخر اولا والاول اما ان لا يجتمعا ولا يرتفعا او لا والاول

العدم والملكة والثاني الايجاب والسلب والثاني ايضا لا يخلو اما ان يتوقف تعقل كل واحد منهما على صاحبه اولا الاول التضايف والثاني

التضاد فعلم ان التضاد اعم من ان يكون المتضادان فيه وجوديين كالسواد والبياض او عدميين كعدم الحول وعدم البصر اذا لم يكونا مقيدين

بما من شانه او كان احدهما وجوديا والآخر عدميا كوجود الملزوم وعدم اللازم انتهى كلامه فعلى هذا العلم والجهل على تقدير كونهما عدميين

يدخلان في المتضادين فافهم **قوله** لخلو المحل عنهما يرد ههنا ان الجهل المركب قسم من العلم فلا وجه لجعله مقابلا للعلم ولو سلمنا التقابل فلا يكون

التقابل فيه الا تقابل العدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يمتنع ارتفاعهما عن موضوع موجود كالجماد بل عن موضوع

قابل للامر الوجودي فيما من شانه العلم لا يخلو عن العلم والجهل المركب فعدم اتصاف الجماد بهما لا يبطل كونهما متقابلين بالعدم والملكة ومع

قطع النظر عن ذلك نقول الجماد خال عن العلم والجهل البسيط ايضا لكون التقابل بينهما ايضا بالعدم والملكة فتخصيصه بالثاني بلا مخصص

ومن ههنا ظهر ما في قول بعض العلماء ان المراد بالمتقابلين على ما استديان في العلم الاعلى ما يستحيل الخلو عنه ولا يكون هناك واسطة ولا يكون

الصلاحية للاجتماع في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وههنا قد تحققت الواسطة انتهى **قوله** وفيهما ما فيهما انقل عنه في وجه

اختلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم مقدوح لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو وفي وجه اختلال الدليل الثاني انه يختل الحصر

لجواز ان تكون ملكة العلم جهلا مطلقا ولم يذكره في الترديد انتهى حاصل الوجه الاول ان كبرى الدليل الاول وهو قوله العدم ليس بممتاز عن غيره

مخدوش لامتياز عدم زيد عن عدم عمرو بالاضافة واورد عليه بعض الناظرين بان غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم عدما محضا

وظاهر ان العدم المحض لا يتميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه انتهى **اقول** ان اراد ان العدم المحض لا يتميز بالذات

فمسلم لكنه ليس بمراد ههنا والا لكون الصغرى ممنوعة وان اراد انه لا يتميز اصلا كما يظهر من قوله اصلا فممنوع وحاصل الوجه الثاني ان المستدل

ذكر احتمالين احدهما ان يكون العلم عدما للجهل البسيط وثانيهما ان يكون عدما للجهل المركب وبقي ههنا احتمال ثالث لم يذكره وهو ان يكون عدما

للجهل مطلقا فاختل الحصر المورد في الدليل واورد عليه بعض الناظرين بان الجهل على تقدير كونه مشتركا بين الجهل المركب والبسيط لا يمكن تحققه الا في

ضمن احدهما فلا محيد عما الزمه الامام انتهى **اقول** ليس غرض الفاضل المحشي ان هذا الاحتمال الثالث صحيح في الواقع بل غرضه مجرد اختلال الحصر

بترك الشق الثالث ولا محيد عنه وبعد البناء والتي اقول الدليل الاول للامام قوي والثاني ليس بقوي بل ليس بصحيح كما لا يخفى فافهم

قال قال بعض المحققين المراد به مولانا جلال الدين الدواني حيثما وقع هذا اللفظ في هذه الحاشية وحاصل ما قاله ان الاولى في الشق الاول من الشقين المذكورين

في كلام صاحب المطارحات ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لادراك آخر قبله فلا يخلو اما ان ينتهي الى ادراك وجودي ولا ينتهي بل تذهب سلسلة الانتفاءات الى

غير النهاية على الثاني يلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله ولما بطل التالي ثبت الاول وهو الانتهاء الى ادراك وجودي فذلك

ما اردناه **قوله** مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون عدميا ايراد على قوله فينتهي الى ادراك وجودي بانه لا يثبت به المطلوب بل الاعم منه لاحتمال كون ذلك الوجودي

ادراکا حضوریا فلا یلزم الا وجودیة مطلق العلم والمدعی ہو وجودیة العلم الحصولی قوله والجواب الجواب یعنی الجواب عن ہذا الایراد ہو الجواب المذکور سابقا من ان احتمال کون الزائل ادراکا حضوریا داخل فی الشق الثانی والمراد بالادراک فی الشق الاول ہو الحصولی فقط فثبت وجودیة العلم الحصولی قطعا وقال بعض الناظرین لایخفی علی المتامل ان الایراد لو قرر الزاما علی المحقق الدوانی حیث جوز فی شرح ہیاکل النور کون الادراک الزائل حضوریا فلا یمشی ہذا الجواب انتہی اقول لعله لم یتیسر له الرجوع الی شرح الہیاکل فان المحقق الدوانی لم یجوز فیه کون الادراک الزائل حضوریا بل ترکه فی حیز الامکان حیث قال ناعیا علی صاحب المطارحات علی تقدیر کون العلم زوالا الادراک آخر لم لایجوز ان یکون زوالا لادراک حضوری لایکون مسبوقا بعدم الادراک قال فی الحاشیة قد نقل عنه ای فی حواشی شرح ہیاکل النور ولایخفی ان کلام المحقق المذکور فی ہذا البحث لایخلو عن تناقض فانه مال فی حواشی شرح التجرید الی ان السلب لایضاف حقیقة الا الی الوجود دون السلب وہہنا یمیل الی تعلق السلب بالسلب ویعترض به علی صاحب المطارحات قوله منہا ان ای ما اختاره صاحب المطارحات من انه لو کان کل علم زوالا لادراک سابق علیه لکان الادراک السابق وجودیا لامحالة والا لزم تعلق العدم بالعدم وہو محال قوله لایتم التقریب ہو سوق الدلیل علی وجه یستلزم المطلوب والمراد بالاستلزام الاستلزام القریب فلا ینتقض بذکر مقدمة واحدة قوله لان المدعی آه یعنی ان غرض المستدل ہو اثبات وجودیة العلم الحصولی بمعنی انه لیس عدما محضا ولا عدولیا والثابت بالدلیل المذکور اعم منه ومن الانقسام الثابت اذ المحال انما ہو تعلق العدم بالعدم البسیط لا بالعدم العدولی فیبقی احتمال کون الادراک عدما عدولیا قوله بخلاف ہذا الطریق ای الطریق الذی اختاره بعض المحققین فان الذی الزمه علی تقدیر کون کل ادراک زوالا لما قبله ہو ان تکون للنفس ادراکات غیر متناہیة ہو لازم علی کل تقدیر سواء کان الادراک عدما بسیطا او عدولیا فیبطل الاحتمالان وتثبت الوجودیة قوله یلزم امر آه یعنی علی ہذا الطریق علی تقدیر عدم ثبوت المدعی یلزم امر استحالته بین وہو لزوم ادراکات غیر متناہیة فی النفس بخلاف طریقة صاحب المطارحات فانه علی تقدیر نقیض المدعی یلزم ہناک کون الامر العدمی انتفاء لما لیس لشیئ وہو امر استحالته غیر بینة بل غیر صحیحة قال فی الحاشیة وذلک بین یعنی بطلان کون الانتفاء انتفاء لما لیس بشیئ علی وجه لایستلزم الوجود امر بین فان عدم عدم الشیئ یستلزم وجود ذلک الشیئ لامحالة والا لزم ارتفاع النقیضین فعدم العمی مستلزم لوجود البصر وعدم العدم مستلزم للوجود قوله ولیعلم آه ہذه فائدة غریبة جلیلة اوردہا للتوقف بطلان اللازم علیه قوله ان ارتفاع النقیضین آه حاصل الاشکال ان ارتفاع النقیضین لیس بمحال فانه لو کان محالا لزم اجتماع النقیضین واللازم باطل لما تقرر فی مقره من استحالة اجتماع النقیضین فالملزوم مثله وجه الملازمة ان ارتفاع النقیضین نقیض للنقیضین بناء علی ان نقیض کل شیئ رفعه فرفع النقیضین نقیض النقیضین لامحالة وظاہر ان استحالة احد النقیضین یوجب النقیض الآخر فلو کان ارتفاع النقیضین الذی ہو نقیض للنقیضین محالا لزم وجوب ما ہو نقیضه وہو النقیضان فیلزم من استحالة ارتفاع النقیضین وجوب النقیضین وہو المعنی باجتماع النقیضین وذلک ما اردناه قوله فان نقیض کل شیئ رفعه ہذا ہو المشہور بین الجمہور فی بحث التناقض ویرد علیه انه یلزم علیه ان لایکون الایجاب نقیضا للسلب وایضا لایکون التناقض من النسب المتکررة وہو خلاف ما صرحوا به والجواب عنه ان المراد بالرفع اعم من الرفع الصریحی والضمنی فلا اشکال لایقال قد صرحوا بان التصورات لاتناقض لہا مع انه یمکن رفعہا لانا نقول النقیض بمعنی الرفع شامل للمفردات والمرکبات باجمعہا ونفی التناقض فی التصورات بمعنی آخر وہو التدافع فی التحقق بمعنی ان لایتحقق کل واحد من الرافع والمرفوع فی شیئ من الاشیاء معا ولایرتفع عنه کل واحد منہما معا فان ہذا المعنی مخصوص بالقضایا

كذا في شرح المواقف والكلام في هذا المرام طويل لا يسعه المقام قوله وهو اي وجوب النقيضين مستلزم لاجتماع النقيضين وهو محال قوله وقد يجاب آه وههنا جواب آخر ذكره الفاضل الرامفوري[له] وهو ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين حتى يلزم من استحالة الاول وجوب الثاني بل هو اخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع النقيضين وهو اعم من ارتفاع النقيضين فانه كلما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا عكس لجواز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا والآخر مرتفعا قوله وهو انه ليس معناه آه حاصل هذا الدفع ان ارتفاع النقيضين يستعمل لمعنيين الاول بمعنى رفع تحقق النقيضين معا بان تصرف المعية الى تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا المعنى ليس بمحال ولم يقل احد باستحالته والثاني رفع احد النقيضين بان يتعلق الرفع باحد النقيضين على طريق تعلق الرفع بموضوع الطبعية فيكون معنى ارتفاع النقيضين رفع كل واحد واحد من النقيضين وهذا المعنى هو الذي قلنا باستحالته وغاية ما يلزم من استحالته وجوب احد النقيضين الذي هو نقيض ارتفاع النقيضين فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا الجواب وان كان وافيا بدفع الاشكال لكن لما كان المتبادر من ارتفاع النقيضين تعلق الرفع بالنقيضين من حيث الاجتماع الذي هو المعنى الاول وما ذكره المجيب تكلف بحت لم يرض به معاصر استاذ الفاضل المحشي وقال بعض الناظرين في وجه عدم الرضا ان ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها رفع تحقق النقيضين معا وثانيهما رفع احد النقيضين وثالثها معية ارتفاعهما كما قال معاصر استاذ المحشي والمحشي غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا انتهى اقول المتبادر الى الفهم انما هو المعنى الاول دون الثالث فان لفظ الارتفاع مفرد مضاف الى النقيضين فالمتبادر منه ارتفاع النقيضين معا لا معية الارتفاعين قوله حتى يلزم ما لزم من ان استحالة ارتفاع النقيضين بهذا المعنى يستلزم وجوب النقيض وهو النقيضان معا فيلزم اجتماع النقيضين لا محالة قوله فانه ليس بمحال لانه يصدق حين تحقق احد النقيضين ايضا قوله الذي يتحقق بتحقق فرد آه فيه تقليد للسيد المحقق لما ذكره في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال المطلق يؤخذ على وجهين الاول ان يؤخذ من حيث هو هو ولا يلاحظ معه الاطلاق ويصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه وهو موضوع المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يؤخذ من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق ويصح لا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبعية انتهى وهكذا ذكره في منهيات حاشية شرح المواقف ولا يخفى على الفطن الماهر بالفن ما فيه من الخطاء البين في موضعين الاول في قوله اذ موجبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئية الخ فانه نص في التلازم بين المهملة القدمائية والجزئية وليس كذلك فان التلازم انما هو بين الجزئية والمهملة عند المتاخرين التي يحكم فيها على افراد الموضوع من غير بيان كميتها بناء على ان كلما يصدق الحكم على افراد الموضوع بالاهمال فلا اقل من ان يصدق على فرد واحد فتصدق الجزئية لا محالة وكذا العكس واما بين المهملة القدمائية والجزئية فلا يمكن التلازم لان من الاحكام ما لا يسري الى الافراد وما زعم المحقق الدواني[له] من ان المهملة القدمائية ايضا تستلزم الجزئية اعم من ان يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية حيث قال في حاشية التهذيب الحق ان المهملة تستلزم الجزئية المحكوم فيها على الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية التي خصوصها بحسب الاعتبار وقد اشار اليه في الشفاء حيث قال في دفع شك من قال ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان على الانسان مع ان الجنس لا يحمل على الانسان ان الجنس

[له] اي مولوي رستم علي الرامفوري ١٢ منه مد ظله

[له] اي مولانا جلال الدين الدواني شرح ١٢ منه مد ظله

١٦١

انما يحمل على الحيوان من حيث اعتبار تجريده في الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة وايقاع هذا التجريد اعتبار اخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان الى آخر ما قال ثم قال الشيخ وبالحقيقة ان هذا يرجع الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط وعلى البعض الذي لا يحمل على الاصغر ويشبه ذلك بان الناطق يحمل على بعض الحيوان والحيوان يحمل على كل فرس وليس يلزم منه ان يحمل الناطق على كل فرس فقد صرح الشيخ بان هذه القضية تصدق جزئية وعلم منه ان الجزئية اعم من ان يكون الحكم فيها على الافراد الحقيقية والاعتبارية انتهى كلامه زعمه فاسد لانا لو سلمنا ان الافراد في الجزئية اعم فلا يثبت التلازم الا اذا ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هي هي احكام سوى احكام الافراد وتفصيله على ما افاده الفاضل المحشي في حواشيه المتعلقة بشرح السلم لاستاذ استاذه مولانا حمد الله السنديلي ان الاحكام الثابتة للطبيعة من حيث هي هي التي هي موضوع المهملة القدمائية انواع اربعة الاول ما هو باعتبار الخصوص نحو الانسان كاتب والثاني باعتبار العموم فحسب نحو الانسان نوع والثالث بكل اعتبار نحو الانسان شيء والرابع باعتبار الذات فقط لا من حيث الخصوص ولا من حيث العموم كما يقال الانسان اعم من جميع الاعتبارات او مقسم لجميعها او موضوع للمهملة القدمائية ونحوها فهذه القضايا مهملات قدمائية صادقة بدون الجزئية فظهر ان لا تلازم بين الجزئية والمهملة القدمائية فقول السيد المحقق اذ موجبتهما آه فاسد قطعا والثاني في قوله وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فان التحقق والانتفاء سيان في موضوع الطبيعة في انهما لا يتحققان بتحقق فرد وانتفائه ولو تحقق موضوعها بتحقق فرد كان انتفاؤه ايضا كذلك وان لا فلا انتفاء والا انتفاء واما في موضوع المهملة ايضا لا ينتفي بانتفاء فرد واما فالصواب ان يقال وهو بهذا الاعتبار لا يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي بانتفائه وقد تصدى افضل المحشين في حواشي شرح السلم للقاضي مبارك الكوفاموي لتاويل الكلام المذكور قائلا انه ليس معنى قوله موضوع الطبيعة يتحقق بتحقق فرد انه يوجد بعين وجود ذلك الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة ولما وجد بعين وجود فرد انتفى بانتفائه قطعا بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الذهن بوجود متمايز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد الى آخر انتهى كلامه وتبعه بعض الناظرين وعندي ان هذا التاويل لا يقبله سياق العبارة المذكورة ولا سباقها ولا تتحمله الفاظها وكلماتها على ان بعض عبارات السيد المحقق في حواشي شرح المواقف كالنص على ان موضوع المهملة والطبيعية سيان في تحققهما بتحقق فرد ما واجراء احكام الافراد عليهما عنده كما هو ظاهر العبارة السابقة لا ما زعمه هذا المتصدي فافهم ولا تزل وتبعد التيا والتي اقول جواب الفاضل المحشي ههنا لا يحتاج الى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد بل انما يتوقف على انتفائه بانتفاء جميع الافراد فلو لم يذكر الامر الاول لكان اولى واحرى **قوله** وقد عرضته على الاستاذ فحسنه الظاهر ان هذا العرض كان في مجلس آخر غير مجلس المخاطبة المذكورة والشاهد العدل له لفظ العرض وتحسينه بارد ه معاصره ومن ههنا ظهر ما في ما ذهب اليه البعض من ان حاصل الحكاية ان معاصر استاذ المحشي اعترض عليه في مجلس الاستاذ فاجاب المحشي على الفور لكن لم يرض به المعترض فعرض المحشي الجواب المذكور على استاذه فحسنه والذي ابتناه على ذلك ما وجده في نسخة غير معتمدة عليها من لفظ في ذلك المجلس بعد فحسنه **قوله** ثم اتى بتقرير آخر في الحاشية بصيغة المضارع المتكلم انتهت فهو جواب آخر اورده المحشي بعد انقضاء تلك المجالس عند تصنيفه هذه الحاشية **قوله** وهو ان معناه الخ توضيحه على ما ذكره الاستاذ العلام سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان معنى ارتفاع النقيضين رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض اولا ويتحقق النقيض الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع الاول ولا شبهة في ان رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر وهو ليس بمحال ولا يلزم منه ثبوت النقيضين معا حتى يلزم

وقد عرضته على الاستاذ فحسنه

ثم اتى بتقرير آخر

ان معناه

انه على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الآخر محال

وهو ان انما يستلزم وجوب

وهو قوله الحصول في تعريف الذاتي يحتمل الحصول المطلق ومطلق الحصول

اسي الحروف فضل حق الخيرآبادي ربیع ۱۲ منه مدظله

۱۲۳۲

منه مدظله

اسي مولانا محمد عبد الحليم ربیع ۱۲ منه مدظله

اجتماع النقیضین **قولہ** وقریب منہ ای آتی بہ فی الحال **قولہ** ما افادہ ہو بنفسہ فی المنہیۃ ای الاستاذ انتہت ویؤیدہ لفظ افادہ وما ذہب الیہ البعض من ان ضمیر افاد راجع الی معاصر الاستاذ المخاطب بعید کل البعد والذی حملہ علیہ ما وجدہ فی بعض النسخ الغیر الصحیحۃ بلفظ عفا اللہ عنہ بعد قولہ بنفسہ **قولہ** ان معناہ معیۃ رفعہما محال آہ حاصلہ ان معنی قولنا ارتفاع النقیضین محال ان معیۃ رفعہما محال فیجب وجود نقیضہ وہو سلب ہذہ المعیۃ بناء علی ان نقیض کل شئ رفعہ وہذا لیس بمحال فانہ اذا وجد احد النقیضین یتحقق ایضا سلب معیۃ رفعہما وہو ظاہر **قولہ** فافہم قد جرت عادۃ المحشین انہم یجعلون قولہم فافہم وتدبر وتدرب وتامل وتامل فیہ وفلیتامل وامثالہا اشارات الی اسولۃ وازاحات والتحقیق ما خطر ببالی عند تصنیف تعلیق الحمائل علی تعلیق السید الزاہد المتعلق بشرح الہیاکل من ان الاولی ان یجعل قولہم فافہم واستقم وامثالہا وصیۃ بفہم ما قبلہ لدقتہ وقولہم فتدبر وتدرب وتفکر وامثالہا اشارۃ الی فکر امر دقیق یناسب المقام اوتحقیق یلایم المراد وقولہم فتامل وفلیتامل مع فیہ او بدونہ وامثالہا اشارۃ الی خدشتہ وازاحتہ وہذا کلہ اذا لم یدل القرینۃ علی خلافہ والا فالعبرۃ لہا وعلی ہذا فقولہ ہہنا فافہم اشارۃ الی فہم ما قبلہ لکونہ مشکلا دقیقا لایتیسر لکل احد فہمہ کما ہو حقہ ویمکن ان یکون اشارۃ الی دفع ما یرد علی ما افادہ استاذہ من ان نقیض کل شئ کما یکون رفعہ کذلک یکون مرفوعہ ایضا فمعیۃ رفعہما الذی ہو معنی ارتفاع النقیضین وان لم یستحل رفعہ وہو سلب معیتہما لکن یستحیل مرفوعہ البتۃ وہو النقیضان فعاد الاشکال ولم ینفع القیل والقال بان النقیضین واجتماعہما انما ہو مرفوع الرفعین لا مرفوع معیۃ الرفعین فان الارتفاعین اذا اضیفت الیہما المعیۃ صارت امرا آخر غیرہما فمعیۃ الرفعین الذی ہو معنی ارتفاع النقیضین لیس نقیضہ الا رفعہ وہو سلب معیتہما وہو لیس بمحال انما الباقی ہہنا امر آخر وہو انہ یمکن اجراء الاعضال فی اجتماع النقیضین وتقریرہ علی ما ظہر لی فی ہذا الوقت ان اجتماع النقیضین لیس بمحال فانہ لو استحال لزم ارتفاع النقیضین واللازم باطل فالملزوم مثلہ اما الملازمۃ فلان نقیض کل شئ رفعہ فنقیض النقیضین ارتفاعہما واستحالۃ احد النقیضین یوجب وجود النقیض الآخر فاستحالۃ اجتماع النقیضین توجب نقیضہ وہو ارتفاع النقیضین والجواب عن ہذا الاعضال علی نحو ما مر ان معنی اجتماع النقیضین انہ علی تقدیر وجود نقیض وجود النقیض الآخر محال وہو انما یستلزم ارتفاع ذلک النقیض الآخر علی ذلک التقدیر وہو لیس بمحال وقریب منہ ان یقال ان معناہ معیۃ وجودہما محال فیجب سلب ہذہ المعیۃ وہو لیس بمحال فتفکر واحفظ ما القیت علیک من المباحث الشریفۃ فلعلک لاتجدہا فی غیر ہذہ التعلیقات النفیسۃ **قال** فی الحاشیۃ مع انہ آہ ہذا ایضا دفع للمنع الوارد علی المقدمۃ المذکورۃ باثباتہا وحاصلہ ان عدم تعلق السلب بالسلب امر مشہور وان لم یکن صحیحا فی نفس الامر فیصح التمسک بہا علی سبیل الجدل فدلیل صاحب المطارحات جدلی لا برہانی **قال** فیہا وظاہر ان ذلک لیس بظاہر البطلان **اقول** ہذا ظاہر البطلان لا دخل لہ فی اثبات المقدمۃ الممنوعۃ بالشہرۃ **قولہ** بہذا تثبت المقدمۃ الممنوعۃ الخ الغرض منہ الرد علی المولوی عظیم الکوفاموی علی قولہ فیہ انہ لایلزم اثبات المقدمۃ الممنوعۃ من تعلق الزوال الثانی بالاول باعتبار الثبوت کما لا یظہر لمن لہ فکر صائب فلا فائدۃ فی ذکر ہذا القول انتہی یعنی لا فائدۃ فی قول السید المحقق مع انہ آہ اذ المشہور لایفی بالمقصود فانہ یجوز ان یکون الادراک الذی یتعلق بہ الادراک سلبا ثابتا فبالادراک اللاحق لا یزول الا ثبوتہ ویبقی السلب المحض وہکذا کل ادراک فالامر العدمی ح لایتعلق بالسلب المحض بل بالثبوت وہو لیس بمحال فلا یلزم ما ہو المقصود من کون الادراک وجودیا محضا وحاصل الرد انہ لیس غرض السید المحقق من ذکر ہذا القول وفادہ بالمقصود بل مجرد اثبات المقدمۃ

الممنوعة ولو بطريق الشهرة وهو حاصل فنفى مطلق الفائدة فى ذكره غير صحيح **اقول** كون عدم تعلق السلب بالسلب مشهورا

هو مشهور لا يخفى على ماهر الفن خصوصا المحقق المانع فهو يعلم شهرته وغرضه من ايراد المنع على المقدمة انما هو ابطالها على التحقيق

وان كان ثابتا عند الجمهور فذكر السيد المحقق قوله مع انه لا فائدة فى ذكرها فى سياق جواب منعه اذ ليس فيه الا ذكر ما قد علمه

من قبل نعم لو كان به وفاء بالمقصود لكان فى ذكره فائدة البتة واذ ليس فليس وهذا هو مراد الكو فادى من قوله فلا فائدة

فى ذكر هذا القول وما ذكره الفاضل المحشى لا يدفعه وانا اقول لبعض الناظرين لو كان غرض القائل بنفى الفائدة عن ذلك القول انه لا فائدة

له فى اثبات المطلوب فان كان له فائدة اخرى فلا يتوجه ما قال المحشى انتهى فسخيف جدا لما عرفت **قال** ثم لا يخفى الخ الغرض منه

اثبات اولوية تقرير صاحب المطارحات من تقرير بعض المحققين وحاصله ان طريقة بعض المحققين لا تدل الا على وجودية الادراك

الاخر الذى تنتهى اليه سلسلة الادراكات والمقصود انما هو وجودية جميع الادراكات بخلاف تقرير صاحب المطارحات فانه تثبت

منه وجودية كل ادراك باجراء التقرير المذكور فى جميع الادراكات بناء على ما مر من ان كل زوال صالح لان يتعلق العلم بزواله وبزوال

زواله فكان تقرير صاحب المطارحات اولى **قوله** انها تدل على الايجاب الكلى المراد بالايجاب الكلى كون كل ادراك وجوديا وههنا وجهان

لعدم تمامية التقريب احدهما عدم دلالة الدليل المذكور الا على الاعم من كون الادراك وجوديا محضا او انتفاء ثابتا والمرام انما هو الاول

فقط وهو مشترك الورود على تقرير صاحب المطارحات وتقرير بعض المحققين وثانيهما عدم دلالته على الايجاب الكلى مع قطع النظر

عن ثبوت الوجودية المحضة والاعم وهو وارد على تقرير صاحب المطارحات خاصة وغرض السيد المحقق من قوله ثم لا يخفى انما هو بيان

هذا الوجه لا الوجه السابق **قال** اقول فيه نظر الخ مورد النقض قول الدوانى والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية آه وحاصل النظر انه لو لم

تنته سلسلة الادراك الى ادراك وجودى لا يلزم اجتماع ادراكات غير متناهية فى النفس كما هو المتبادر من ذلك القول بل اعدام ادراكات

غير متناهية لانه اذا كان كل ادراك زوالا لما قبله لا تبقى الادراكات السابقة عند الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا فيكون جميع تلك الادراكات

الغير المتناهية منتفية **قوله** اى الادراكات السابقة اى على الادراك الاخير **قال** فالاولى آه يعنى اذا عرفت سخافة ما ذكره الدوانى

فاعلم ان الاولى ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لما قبله ولم تنته السلسلة الى ادراك وجودى يلزم انتفاء كل واحد واحد من الادراكات

السابقة عند تحقق الادراك اللاحق وبالجملة ففى كل مرتبة لا يوجد الا ادراك واحد وهو الاخير ولا يجتمع معه ما قبله اصلا وهو محال فاورد عليه احسن

المحققين بانه لا يلزم من كون الادراك زوالا ان لا يوجد الا ادراك السابق رأسا بل اللاحق لا يجتمع مع مرفوعه فيجوز ان يجتمع مع الادراكات

السابقة التى لم تتعلق بها الرفع مطلقا واجاب عنه زبدة المحققين بان الادراك اذا كان عبارة عن الزوال اللاحق يلزم ان يزول مرفوعه

وهو زوال لما قبله فيلزم زوال مرفوع المرفوع وهكذا فيلزم عند تحقق الادراك الاخير انتفاء جميع الادراكات السابقة ولو بالواسطة هذا **اقول**

قد وقع الاختلاف فى ان النفس هل تتوجه فى آن واحد الى شيئين مختلفين ام لا فالمشهور هو الثانى والتحقيق هو الاول كما سيأتى فالجواب

المذكور انما يستقيم على ما هو المشهور لانه على هذا التقدير لا يمكن ان تحصل للنفس ادراكات كثيرة فى آن واحد بل كل ادراك تحصل فى آن فيكون

جميع ادراكاته على سبيل الترتيب والتعاقب لا محالة فيلزم من تحقق الادراك اليومى كادراك زيد انتفاء الادراكات السابقة باجمعها فان ادراك

زيد يستلزم انتفاء ما قبله وهو يستلزم انتفاء ما قبله وهكذا واما لو اختير ما هو التحقيق من ان النفس يمكن توجهه الى شيئين او اشياء فى آن واحد

فلا يندفع الاشكال فى ذلك لانا اذا فرضنا انه حصلت للنفس فى هذا الآن اربعة ادراكات مثلا ثم حصل فى الآن اللاحق ادراك واحد هو ادراك زيد مثلا

لا انها تدل على الايجاب الكلى كما تقول اعلم

سابقا قوله جميع تلك ١٢ الادراكات السابقة ...

له ای بعض الناظرين فخطا بينهما ولم يفرق بينهما والمطلب تحقيقه من حواشى الاستاذ سلمه القديمة السابقة بهداية النور ١٢ مولوى انوار الله مدظله العالى

مه اى مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مدظله

مه اى مولانا ولى الله لكهنوى ١٢ منه مدظله

فهو لا يكون الا نفيا لواحد من هذه الاربعة ضرورة ان المرفوع الواحد لا يتعلق الا بالشئ الواحد فلا يلزم منه الا انتفاء مرفوعه وهو واحد من الاربعة لا انتفاء
الباقية وقس عليه ثم اقول النظر الدقيق يحكم ببقاء الاشكال على المشهور ايضا فانه لو حصل للنفس ادراك زيد اليوم فلا يلزم منه انتفاء جميع الادراكات
المرتبة السابقة عليه لاحتمال ان يكون هذا الادراك زوال ما كان حصل في النفس قبله بعشر سنين ويكون هو زوال ما قبله وهكذا فلا يلزم من ادراك
زيد الا انتفاء مرفوعه وهو الحاصل قبل عشر سنين ثم هو يستلزم انتفاء ما قبله ولا يلزم انتفاء الادراكات التي حصلت في هذه المدة وبالجملة لا يلزم
من الادراك اللاحق الا انتفاء مرفوعاته ولو بواسطة لا انتفاء غيرها فلا يلزم انتفاء جميع الادركات السابقة فالايراد بحاله الى الآن كما كان
واجاب عنه بعض الافاضل بان مراد السيد الزاهد انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة في سلك سلسلة واحدة مع الادراك اللاحق
عند تحققه ولا يخفى عليك ان ايراد احسن المحققين ليس الا على ما يفهم من ظاهر عبارة السيد المحقق وارادة المعنى المذكور في الجواب من كلامه اختيار
بطريق آخر لا دفع لما ورد عليه فافهم فانه مما يحتاج الى اللطف القريحة **قوله** ولم يقل فالصواب آه يعني قال السيد المحقق الاولى ولم يقل فالصواب
اشارة الى انه يمكن تاويل مورد الايراد ايضا وله طريقان احدهما ان يحمل على ما ذكره السيد المحقق ههنا ويكون المعنى للنفس ادراكات غير متناهية
من حيث الانتفاء وثانيهما ان يحمل على ما سيأتي بقوله ويمكن الجواب عنه **قوله** مع ان الوجدان شاهد بخلافه اذ الطبع السليم يحكم بانه لا يزول
ادراك عند ادراك آخر فان قلت يجوز ان يزول ادراك ولا يحصل العلم به لحصول الذهول او عائق آخر قلت لو تاملنا عند حصول ادراك زيد
ما وجدنا ايضا شيئا زائلا في انفسنا فهذا دليل على عدم وجود الزوال فينا والا لربما علمنا عند التامل والالتفات آه قد يستدل
على بطلان اللازم ايضا بما تقرر في مقره ان العلوم تتزايد يوما فيوما والتزايد لا يكون الا بان يبقى الاول ويحصل الثاني **قوله** والاستدلال
عليه آه المستدل القاضي احمد علي السنديلي حيث قال الادراك منشأ الامتياز فلو كان سلبا بسيطا لم يتميز فان السلوب البسيطة لا تتميز
الا بملكاتها واكثر فيه على ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة والفاضل مرزاجان في حواشي شرح المطالع انه لو تميز سلب الانسان
عن غيره بنفس السلب مع قطع النظر عن ملكته لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يكفي فيه مجرد ملاحظة الطرفين اذ يجوز ان لا يكون الانسان
ولا سلبه هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بالسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وما لم يتميز فكيف يكون منشأ للامتياز
انتهى وحاصله ان الادراك منشأ لامتياز المعلوم عما عداه وانكشافه عند العالم ولا شئ من الانتفاء المحض بمنشأ الامتياز ينتج لا شئ
من الادراك بالانتفاء المحض وهو المراد اما الصغرى فمع كونها متقررة عند الكل غنية عن البيان لا يقال ذهب بعض المتاخرين ومنهم
السيد المحقق الى القول بالحالة الادراكية وانها منشأ الانكشاف ومع ذلك فهم لا ينكرون كون الصورة العلمية علما واطلاق العلم
عليه فعلم انه ليس كل ادراك منشأ للانكشاف لانا نقول اطلاق العلم على الصورة العلمية عندهم مجاز لا حقيقة واما الكبرى فلان
السلب المحض لا يكون ممتازا عن السلب الآخر بذاته وكل ما كان كذلك لا يكون منشأ لامتياز الغير فالعدم المحض لا يكون منشأ له اما الصغرى
فلان الاعدام المحضة لو امتازت بانفسها لم يكن الحصر بين شئ كالانسان وسلبه كاللاانسان حصرا عقليا والتالي باطل بالبداهة
والاجماع فكذا المقدم ووجه الملازمة انه لما كانت السلوب ممتازة بذاتها مع قطع النظر عن اضافتها الى ملكاتها فيجوز ان لا يوجد الانسان
ولا هذا السلب الخاص بان يكون الانسان مسلوبا بالسلب آخر ممتاز عن الاول بذاته وهو ظاهر واما الكبرى فلان منشأ الشئ لا بد ان يكون
اقوى منه فمنشأ امتياز الغير لا بد ان يكون ممتازا بنفسه لا بغيره **قوله** والا لم يكن الحصر آه قد يستدل على عدم تمايز السلوب بذواتها بانه
لو تميزت بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا فان المراد بالحصر العقلي ههنا ما يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين مع قطع النظر

ای المولوی عبد الغنی رح ۱۲ منه مد ظله

ای مولانا جلال الدین الدوانی منه مد ظله

ای حقیقته تلک الاعدام الیها ۱۲ منه مد ظله

عن الواسطة الخارجية ولا يبقى هذا الحصر على هذا التقدير لاحتمال سلب آخر مغاير للسلب الاول ويرد عليه انه على تقدير تعدد مفهوم السلب وتمايز السلوب
بالذات يجوز ان يكون الوجود ايضا متعددا ومتمايزا بذاته لا مشتركا معنويا فيصح الانحصار بين الوجود الخاص والعدم الخاص انحصارا عقليا فانا
اذا قلنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان حصرا عقليا وقد يزاح بما ذكره المحقق[1] الدواني في حواشي
شرح التجريد من ان هذا الحصر ليس بمقصود فان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي
اتصافه بوجود آخر وهو مردود بما ذكره الصدر[2] الشيرازي في حواشيه الجديدة المتعلقة بشرح التجريد من انا لا نسلم ان الغرض ههنا الحصر
في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية كيف والكلام على تقدير كون العدم متعددا وممتازا بذاته وكذا الوجود فيكونان مستعملين في احد معانيه
قطعا فيكون الحصر عقليا بلا ريب لا يقال كيف يكون الحصر بين الوجود الخاص وسلبه الخاص عقليا لاحتمال ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود آخر
او معدوما بعدم آخر فلا يحصل الجزم للعقل بمجرد تصور الطرفين بل بانضمام مقدمة خارجية وهي ان الشيء لا يكون موجودا الا بوجوده لا بوجود غيره
وكذا لا يكون معدوما الا بعدم وجوده الخاص لا بعدم آخر لانا نقول لا حاجة الى هذا التطويل بلا طائل فان قولنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا
بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص معناه الترديد بين وجوده الخاص وسلبه ولا ريب في انه حاصر من غير حاجة الى امر آخر فافهم ولا تزل
كما زلت اقدام المحققين ههنا ومنهم السيد المحقق حيث ظن في حواشي شرح المواقف ان الحصر بين الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب هذا الوجود ليس عقليا
وتنبه بما لا طائل تحته ولعلك تفطنت من ههنا ان كون السلوب متمايزة بانفسها لا يبطل الحصر العقلي بين الانسان وسلبه الخاص فان قولنا هذا الشيء
اما ان يكون انسانا او لا انسانا معناه على هذا التقدير الترديد بين الانسانية وسلبها الخاص ولا شك في ان العقل يجزم بالحصر بينهما بمجرد تصورهما
بهذا المعنى لا يقال احتمال كون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول باق لانا نقول على تقدير امتياز السلوب بذواتها يجوز
ان لا يكون كل واحد واحد من السلوب صالحا الا للاضافة الى الذات المخصوصة فيكون رفعا لها فيصح الحصر العقلي بين تلك الذات وسلبها الخاص
قوله بجزم العقل آه صفة كاشفة لحقيقة الموصوف كما في قولهم الجسم الطويل العريض العميق **قوله** اذ عدم التمايز الا بملكاتها الخ حاصل الرد ان عدم
تمايز السلوب بذواتها بل بملكاتها لا يوجب عدم كونها منشأ لانكشاف الغير وانما يوجبه عدم تمايز السلوب بوجه من الوجوه فان الا تميز نفسه كيف يميز غيره
لا عدم تمايز السلوب الذاتي فان الواجب في انكشاف الشيء بالشيء انما هو تميزه بالانكشاف مطلقا ولو بواسطة الغير **قوله** وان امكن آه يعني حصول تمايز
الاعدام بملكاتها وان كان يكفي في كونها منشأ للانكشاف لكنه فيما نحن فيه اذ على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاءات المحضة الملكات ايضا سلوب
بسيطة فلا يحصل الامتياز اصلا **قوله** فيتاح الخ حاصله ان كون الملكات سلوبا بسيطة ايضا لا يقتضي عدم تمايز الاعدام مطلقا اذ تمايز السلوب انما يتوقف
على اضافتها الى الملكات لا على تمايزها **قوله** فليتأمل اشارة الى ان امتياز السلوب موقوف على امتياز ملكاتها ايضا فان الاضافة
لا توجب تمييز المضاف الا اذا امتاز المضاف اليه كما تشهد به الضرورة فافهم كذا في المنهية **قال** واللازم آه حاصله ان اللازم
على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال هو الانتفاءات المحضة وذلك لان كل ادراك صفة ثابتة للنفس وسلب ثابت فاذا تعلق
الزوال به يزول ثبوته ويبقى الانتفاء المحض مثلا ادراك بكر زوال ثابت لادراك خالد فاذا تعلق الزوال به عند ادراك عمرو زال ثبوته وبقي
انتفاؤه المحض وادراك عمرو ايضا ادراك ثابت فاذا تعلق الزوال به عند ادراك زيد زال ثبوته وبقي انتفاؤه وهكذا فلم يلزم الا انتفاء
الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير ولم تنته السلسلة الى ادراك وجودي لاجتماع الادراكات السابقة **قوله** بناء على
ما تقرر آه ان جعل ما تقرر قاعدة كلية فيصح ابا لفظ اذا الدال على الاهمال الملازم للجزئي ممنوع اذ قد يتعلق النفي بالقيد والمقيد جميعا

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ۱۲ منه سلمه

[2] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ۱۲ منه سلمه

كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وان جعل قضية مهملة او جزئية فلا تنفع لجواز ان يكون ما نحن بصدده قبيل
ما يتعلق النفي هناك بالقيد والمقيد جميعا ولو سلمنا كليتها فنقول انه قانون لفظي لا يلتفت اليه في امثال هذه المباحث **قوله** اورد
عليه آه المورد كمال المدققين مولانا محمد كمال الدين نور الله مرقده وحاصله ان عموم العدم المحض من العدم الثابت انما هو اذا لم يعتبر وجود
الموضوع اما اذا اعتبر وعلم وجود الموضوع فهما متلازمان وفي ذلك ان عمومه منه انما هو بسبب ان العدم المحض لا يقتضي وجود الموضوع
فيحتمل ان يكون الموضوع موجودا ويحتمل ان لا يكون موجودا وسلب عنه المحمول والعدم الثابت نقيضه لاقتضاء ثبوت الشيء وان كان
عدما للشيء وجود ذلك الشيء ومن ههنا تسمعهم يقولون ان السالبة البسيطة كزيد ليس بقائم اعم تحققا من الموجبة المعدولة كزيد لا قائم
فلما علم وجود الموضوع انتفى سبب العموم فيثبت التلازم بينهما وح فتصدق السالبة المحضة موجبة معدولة فانا اذا علمنا وجود زيد
وحكمنا عليه بانه ليس بقائم فهو يستلزم الحكم بانه لا قائم وبالعكس اذا تمهد لك هذا فنقول وجود الموضوع في مبحث الادراك معلوم
وهو النفس لفرض تحقق الادراك الاخير كادراك زيد ولا بد للادراك من مدرك فلو سلمنا لزوم الانتفاءات المحضة في النفس على تقدير
تعلق الزوال بما قبله بناء على القاعدة اللفظية المذكورة لكن الاعتراف به اعتراف بلزوم الانتفاءات الثابتة لان الانتفاء المحض عند
وجود الموضوع يستلزم الانتفاء الثابت كما مهد لك آنفا فالقول بلزوم الانتفاءات المحضة قول بلزوم الادراكات فيصح قول المحقق
الدواني ويندفع ايراد السيد المحقق ولعلك علمت من ههنا ان هذا الايراد انما هو على سبيل التنزل والا فلقائل ان يمنع جريان تلك
القاعدة اللفظية في هذا المبحث كما ذكرنا سابقا **قوله** والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معدولة ههنا اربع قضايا موجبة محصلة
كزيد قائم وسالبة بسيطة كزيد ليس بقائم وموجبة معدولة كزيد لا قائم وسالبة معدولة كزيد ليس بلا قائم اما الاولى والثانية فبينهما
تقابل الايجاب والسلب على ما ذكره رئيس الصناعة[1] في الشفاء لكون احدهما وجوديا والآخر عدميا وعدم خلو محل عنهما واما الاولى والثالثة
فكذلك ايضا الا ان تفارق السالبة المحضة عن الموجبة المحصلة صورتين احديهما عدم وجود الموضوع وثانيهما سلب المحمول عن الموضوع
الموجود وتفارق المعدولة الموجبة عنها صورة واحدة فقط وهي الثانية منهما واما الاولى والرابعة فبينهما عموم وخصوص مطلقا فانه كلما
صدقت الموجبة المحصلة صدقت السالبة المعدولة ولا عكس لاحتمال عدم الموضوع الا اذا علم وجود الموضوع فانهما حينئذ متلازمان كما
نص عليه المحققون من الحكماء وللفاضل المحشي ههنا مسلك آخر سيأتي ما فيه واما الثانية والثالثة فبينهما عموم وخصوص مطلقا
ايضا لانه كلما صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة البسيطة دون العكس لاحتمال عدم الموضوع واما الثانية والرابعة فبينهما
عموم وخصوص ايضا فانه كلما صدقت السالبة البسيطة صدقت السالبة المعدولة دون العكس لتحقق السلب العدولي في
ضمن الايجاب المحصل واما الثالثة والرابعة فبينهما تباين بالايجاب والسلب فاحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى **قوله** وفيه كلام
سيأتي وفي الكلام كلام سيأتي فانتظره **قوله** فيه ان استحالة الخ اعلم اولا انهم اختلفوا في حدوث النفس وقدمها فالمنسوب[2] الى
افلاطون ومن تبعه قدمها ووجودها قبل وجود الابدان وتلقاه القطب[3] الشيرازي في شرح حكمة الاشراق بالقبول حيث قال ذهب افلاطون
الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الارواح جنود مجندة
فما تعارف الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام
والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوث الابدان انتهى وذهب المشاؤون ومنهم

[1] اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله
[2] فيه اشارة الى انه ليس مذهبه حقيقة قدمها كما حققه صاحب الاسفار الاربعة ١٢ منه مد ظله
[3] اي مولانا قطب الدين الشيرازي شارح ١٢ منه مد ظله

رئيس الصناعة ومن تبعه الى حدوثها بحدوث الابدان واليه مال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق والتلويحات اما الفرقة الاولى فاستدلت
على القدم بدلائل منها ما اورده ابن كمونة في شرح التلويحات من انه لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة
اما موجودة قبل حدوث النفس اولا والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو
محال والثاني لا يخلو اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى
حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اخرى
وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة فرجح وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيح من غير مرجح واما الثاني فلانه لو كانت للبسيط
علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لم يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا فان كان له شئ من المعلول وللباقي تاثير في باقيه
فيكون المعلول مركبا وان لم يكن لشئ منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في
الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل لها بقيت مثل
ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا ولا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم من ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب
لكن النفس يستحيل عليه ان تكون مركبة هذا ولا يخفى عليك ان هذا الدليل مبني على امتناع كون علة البسيط مركبا وهو وان كان مشهورا بين
الفلاسفة لكن لم يقم عليه برهان قوي بعد وتحقيقه في حكمة الاشراق وشرحها ومنها ان علة النفس لو كانت موجودة بتمامها قبل وجود البدن
يلزم وجودها قبله وهو المطلوب وان لم تكن موجودة بتمامها يتوقف وجودها عليه لكون البدن على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنه
لا يتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه واللازم باطل بالبراهين الدالة على بقائها بعد خراب البدن فالملزوم مثله ولا يخفى عليك ما فيه فان
البدن يجوز ان يكون شرطا لحدوث البدن لا لبقائها فلا يلزم من استغناء النفس عن البدن في البقاء استغناؤها عنه في الحدوث وبالجملة
فالدلائل المورودة لقدم النفوس كلها سخيفة جدا ولولا غرابة المقام لذكرت كثيرا منها على انه يلزم عليه مفاسد كثيرة كتعطل النفس مدة مديدة
عن تصرفها في البدن ولزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولزوم وجود الامور الغير المتناهية مع قيام الادلة القاطعة
على بطلان اللاتناهي فاذن الحق هو القول بالحدوث وكتب المشائين مملوة من ادلة اثباتها لا حاجة الى ذكرها ههنا هذا كله على طور الحكمة واما
على طور الشرع فقد ثبت خلق الارواح قبل الاجساد بالاحاديث لكن لا في الازل لثبوت حدوث ما سوى الله تعالى حدوثا زمانيا بل فيما لا يزال
وبه ظهر ان تقييد الالفي عام في الحديث ليس للتحديد بل لتفهيم العوام كما فهمه شارح حكمة الاشراق وايده القول بالقدم وههنا مذهب آخر ذهب اليه بعض
الفلاسفة وهو ان النفوس الكاملة قديمة والناقصة حادثة ولا يخفى عليك ان هذا التوزيع ليس بصحيح وهو ترجيح من غير مرجح وثانيها ان القائلين
بحدوث النفس اتفقوا على ان النفس تتقدمت بمرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة يكون النفس فيها خالية عن جميع الادراكات الحصولية وذلك
في مبدأ الولادة واما القائلون لقدمها فافترقوا فرقتين فالاكثرون منهم قالوا ايضا باتصافها بها وبعضهم انكروه وقالوا هذه المرتبة من خواص
حدوث النفس لا توجد عند قدمها وثالثها ان حاصل ايراد الفاضل المحشي ههنا ان استحالة ما الزمه السيد المحقق من وجود الادراكات الغير
المتناهية في الزمان الماضي على وجه التعاقب مسلمة على تقدير حدوث النفس كما ذكره في حواشي شرح الهياكل بانه لما كانت النفس حادثة
بحدوث الابدان فيكون زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي فكيف توجد الادراكات الغير المتناهية في ذلك الزمان المتناهي
وايضا اول ادراك حدث للنفس بعد حدوثها لا يخلو اما ان يكون زواله الادراك آخر قبله ولا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض ولا سبيل

الی الاول ایضا لاستلزامه عدم کون ما فرض ولا اولا الا یقال یجوز ان یکون ذلک الادراک الاول زوال الصفة من صفات النفس لادراک آخر قبله

حتی یلزم ما یلزم لانا نقول هذا رجوع الی الشق الثانی من شقی المطارحات والکلام کان علی الشق الاول واما علی تقدیر قدم النفس کما هو مذهب

بعض الاشراقیین فاستحالة اللازم ممنوعة لجواز ان یکون العقل الهیولانی من مختصات حدوث النفس ولا توجد علی تقدیر قدمها کما هو زعم البعض

فح یکون زمان النفس غیر متناه فی جانب الماضی فلا استحالة فی لزوم الادراکات الغیر المتناهیة علی سبیل التعاقب نعم لو ثبت اتصاف النفس

بهذه المرتبة علی تقدیر قدمها ایضا لتم الکلام واذ لیس فلیس والحاصل ان ههنا مذاهب ثلثة احدها حدوث النفس وثانیها قدمها مع اتصافها

بمرتبة العقل الهیولانی وثالثها قدمها مع عدمها واللازم انما یستحیل علی المذهبین الاولین دون الاخیر فلا یکون تقریر السید المحقق تاما جاریا عند الکل

عطف علی انها ان هذا الایراد لیس بشیئ لان السید المحقق لیس بغافل عما ذکره المورد والشاهد علیه قوله فی حواشی شرح الهیاکل وهذا التسلسل وان کان

فی الامور الاعتباریة لکنه فی الادراکات علی تقدیر حدوث النفس محال انتهی حیث قید استحالة اللازم بتقدیر حدوث النفس فغرضه لیس الا اثبات

الاستحالة علی مذهب المشائین من حدوث النفس وهو الحق الحقیق بالقبول وهو حاصل علی ان انکار العقل الهیولانی فی النفس علی تقدیر

قدمها صادر عن صاحب العقل الهیولانی فان بداهة الوجدان شاهدة بان المولود فی مبدأ الولادة لا یدرک شیئا بالحصول سواء کانت

النفس قدیمة او حادثة فتخصیص هذه المرتبة بحدوث النفس بلا مخصص فالاستحالة لازمة علی تقدیر القدم ایضا والا فعدم لزومها علی

المذهب المرجوح ومن ههنا ظهر ما فی کلام السید المحقق المذکور وان اشتهیت زیادة تفصیل فی ذلک فارجع الی التعلیق الحائل قوله والشاهد علیه

ای علی ان مرتبة العقل الهیولانی من خواص حدوث النفس قوله احالتهم التسلسل آه توضیحه انهم استدلوا فی فواتح کتب المنطق علی عدم

نظریة کل من التصورات والتصدیقات بانه لو کان کل منها نظریا لزم الدور او التسلسل فانا اذا حاولنا تحصیل شیئ منها فلا بد ان یکون

حصوله بعلم آخر وهو ایضا نظری لا یکون حصوله الا بعلم آخر فان عاد یلزم الدور والا یلزم التسلسل وکلاهما محالان ثم قالوا هذا التقریر انما

یتم علی تقدیر حدوث النفس فانه لما کان النفس حادثة کان زمانها متناهیا فلا یمکن وجود المبادی الغیر المتناهیة فیه واما علی تقدیر

قدمها فلا لجواز حصول النظریات بطریق التسلسل وهو لا یکون مستحیلا علی هذا التقدیر لکون زمان النفس غیر متناه فهذه الحوالة منهم

شاهدة شهودا بینا علی ان العقل الهیولانی من خواص حدوث النفس عندهم فانه لو لم یکن کذلک لم یصح حکمهم بتوقف التقریر المذکور علی

حدوثها لتمامیته علی تقدیر القدم ایضا فانه ح زمان النفس وان کان غیر متناه علی ذلک التقدیر لکن زمان الادراک علی تقدیر العقل الهیولانی

متناه البتة فیلزم التسلسل المستحیل ایضا ولا یخفی علیک ان هذه الشهادة مردودة غیر مسموعة بوجهین احدهما ما اقول ان هذه الحوالة

وان کانت صادرة عن البعض لکنها غیر مقبولة عند المحققین والشاهد علیه قول المحقق الدوانی فی حواشی التهذیب عند قول صاحب التهذیب

ویقتسمان بالضرورة الضرورة والاکتساب بالنظر الخ هذا الطریق یعنی طریق الاحالة الی البداهة اسلم من تکلف الاستدلال

علیه بانه لو کان الکل من کل منهما نظریا لدار او تسلسل او بدیهیا لما احتجنا فی شیئ منها الی الفکر فانه مع ما فیه من التوقف علی امتناع اکتساب

التصدیق من التصور ثم علی حدوث النفس علی ما هو المشهور لا یتم الا بدعوی البداهة فی مقدمات الدلیل واطرافها الخ فقوله علی ما هو المشهور

صریح فی انه لیس براض عن توقف الاستدلال المذکور علی حدوث النفس ولی فی توجیه هذا القول تحقیقات ذکرتها فی التعلیق العجیب

فانظر فیه وثانیهما ما قیل ان المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء کانت ذات النفس قدیمة او حادثة فلا تختص

استحالة التسلسل المذکور بحدوث النفس بل تتاتی علی تقدیر قدمها ایضا وههنا تحقیق آخر ذکرته فی تعلیقاتی القدیمة سلمه

قوله وهو انه لو بدل قوله علی تقدیر حدوثها بقوله علی تقدیر العقل الهیولانی لکان اولی کذا ذکره الاستاذ المولف سلمه فی تعلیق الحائل ۱۲ مولوی انوار الله سلمه الله

قوله ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ رح منه مد ظله

[illegible] علی تقدیر کونها نظریین علی حدوث النفس وایضا یمکن ان یبدل علی انتفاء تلک المرتبة ۱۲ غلام یحیی رح

بداية الوری فارجع الیها قوله ابدا ای سواء کانت النفس حادثة او قدیمة وهذا خلاف مذهب الکل قوله وهی انا نفرض مفهومین متناقضین توضیح
المقام انا نفرض مفهومین متناقضین نسمی احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ونفسر المعلوم بما حصل فی الذهن سواء کان حصوله بنفسه کما اذا کان ذلک الشئ
بدیهیا او بوجه ذاتی او عرضی سواء کان ذلک الوجه مرآة لملاحظته کما فی علم الشئ بالکنه وبالوجه او لا کما فی علم الشئ بکنهه وبوجهه وبالجملة
المعلوم عبارة عما حصل فی الذهن بای نحو کان ونفسر المجهول المطلق بما یناقضه وهو ما لا یحصل فی الذهن بوجه من الوجوه لا بنفسه
ولا بوجه ذاتی او عرضی حتی بهذا العنوان ایضا وفرض مثل هذین المفهومین جائز عند العقل لا استحالة فیه وعلی تقدیر القول بمرتبة العقل
الهیولانی یلزم بانضمام هذه المقدمة المفروضة المحققة محال فلیس هو الا بسبب فرض تلک المرتبة وما یستلزم المحال محال ففرض تلک المرتبة
محال سواء کانت النفس قدیمة او حادثة وذلک ما اردناه وتقریر لزوم الاستحالة ان تلک المرتبة لو کانت من الواقعیات والواقعی لا یلزم
من فرضه محال ففرضنا ان عمروا مثلا کان فی مبدأ ولادته فی تلک المرتبة ثم حصل له کما خرج من تلک المرتبة مفهوم المجهول المطلق بالمعنی الذی
مر یعنی ما لا یحصل بوجه من الوجوه بان تصور او لا هذا المفهوم فقط ولم یحصل له قبله امر آخر غیره فنقول زید مثلا اما معلوم عنده بالمعنی
الذی مر بان حصل عنده بنفسه او بوجه من الوجوه او مجهول مطلق بان لم یحصل عنده بوجه من الوجوه وکلاهما باطلان اما الاول فلان المعلوم
هو ما حصل فی الذهن بنفسه او بوجه من الوجوه وقد فرضنا انه لم یحصل لعمرو من الادراکات الحصولیة سوی ادراک مفهوم المجهول المطلق بالمعنی
المار فلو کان زید عنده معلوما فی ذلک الآن لم یکن معلوما الا بعنوان هذا المفهوم الحاصل عنده فیکون هذا المفهوم عنوانا لزید وشرحا
له فیکون مجهولا علیه فیلزم صدق المتناقضین المعلوم والمجهول المطلق علی زید وهو محال واما الثانی فلانه لو کان زید مجهولا مطلقا عند
عمرو فی ذلک الآن المفروض فیصدق علیه انه مجهول مطلق وقد فرض ان هذا المفهوم حاصل لعمرو فیلزم کون زید معلوما لعمرو بهذا العنوان
فیلزم کونه مجهولا مطلقا ومعلوما معا اذ لا معنی للمعلوم الا ما حصل فی الذهن بوجه وهل هذا الا اجتماع المتناقضین قوله ان نسبة العقل الهیولانی الخ
نقل بعض الناظرین عن بعض تلامذة استاذه ان هذا الاشکال مما لا اختصاص له بمرتبة العقل الهیولانی فانه لو لم تثبت تلک المرتبة ولم یفرض
حصول هذا المفهوم اولا توجهت الشبهة ایضا فانه لا شک ان النفس فی ای مرتبة فرضت بعض الاشیاء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتیة
او العرضیة فلو فرض مفهوم المجهول المطلق فی النفس فنقول زید المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غیر معلوم فان کان معلوما کان
مفهوم المجهول المطلق عنوانا وصادقا علیه فیلزم کونه مجهولا حین کونه معلوما وان کان مجهولا مطلقا یکون حاصلا بهذا المفهوم الصادق علیه
فیلزم کونه معلوما حین کونه مجهولا انتهی اقول سخافة هذا التقریر ظاهرة فانا نختار الشق الثانی من غیر لزوم المحال کما فصلته فی رسالتی
حل المغلق فی بحث المجهول المطلق فلا نعیده قوله فان العقل الخ دفع لما یقال من ان النفس اذا انتقلت من مرتبة العقل الهیولانی لا تدرک
الا الامور المحسوسة البدیهیة کصورة الاب والام ونحوهما ولا یحصل له ابتداء ادراک الکلیات ومفهوم المجهول المطلق منها وحاصل الدفع
ان العقل لا ینقبض اذا خلی وطبعه عن تجویز حصول هذا المفهوم للنفس ابتداء وهذا القدر کاف فی المقصود وان لم یحصل له عادة قوله فیکون
عنوانا له ای فیکون مفهوم المجهول المطلق الحاصل للنفس عنوانا لزید وصادقا علیه فیلزم اجتماع المتنافیین قوله ولهذه الشبهة تقریرات واجوبة
مختصة بها انما لم یتعرض لذکرها لئلا یطول الکلام ویشوش المرام ولما اعرض المحشی عن ذکرها اعرضنا ایضا للعذر المذکور وقد الفت فی هذا
البحث رسالة سمیتها حل المغلق فی بحث المجهول المطلق ذکرت فیها جمیع تقاریر الشبهة واجوبتها مع ما لها وما علیها فعلیک بها
قوله وقد عرضتها علی اذکیاء عصرنا قال فی الحاشیة اراد به محمد ساجد الجونفوری المشهور من الاذکیاء المعاصر للاستاذ رحمه الله تعالی انتهت

قوله فلم يأت احد بما يعتد به قال في الحاشية لاحد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة مستندا بان الطفل
في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام ومثل ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت قوله فمن حق ان تسمى بالجذر الاصم العدد المفروض
في نفسه يسمى جذرا عند الحساب كالثلثة مثلا اذا ضربتها في نفسها يصير تسعة فتسعة مجذور والثلثة جذرها وقس عليه ثم العدد
ان علم له جذر بالتحقيق يسمى ذلك العدد منطقا بالنطق المسمى كالاربعة فان جذره اثنان والستة عشر فان جذره اربعة وهكذا وان لم يكن استخراج
جذره الا بالتقريب يسمى ذلك العدد اصم كالاثنين مثلا فان الطاقة البشرية لا تفي باستخراج عدد اذا ضرب في نفسه حصل اثنان تحقيقا
واختلفوا في ان هذا القسم من العدد هل له جذر في نفس الامر ام لا فمنهم من قال نعم الا انه مما استأثر الله تعالى به نفسه لاظهار عجز العباد ولهذا
قال بعض الحكماء ينبغي للعبد ان يواظب على قوله سبحان من يعلم جذر الاصم والمحققون منهم ذهبوا الى انه ليس له جذر في نفس الامر فلا يعلمه
سبحانه وتعالى ايضا اذ علمه لا يتعلق الا بما يكون شيئا واقعيا وبرهنوا عليه ببرهان قوي مذكور في موضعه كذا ذكره العلامة شمس الدين الخلخالي
في شرح خلاصة الحساب للاستاذ البهاء العاملي وقد جرت عادة المؤلفين انهم يسمون الاشكالات العسيرة الحل بالجذر الاصم ووجه المناسبة
لا يخفى ولننبهك ههنا على حكاية جليلة وهي ان اسلم المحققين نور الله مرقده عرض هذه الشبهة بطريق الامتحان على الفاضل اللبكنوي حين حضر
بخدمته لتحصيل بعض ما بقي من شرح الملخص وغيره بعد الفراغ عن تحصيل ما عداه من الكتب في خدمة بحر العلوم مولانا عبد العلي رح عند قصده
زيارة الحرمين الشريفين فقال انها لا تنحل بادنى الافكار فاجاب عنه الفاضل المذكور باختيار الشق الثاني وهو ان زيدا مجهول مطلق عنده
في ذلك الآن ومفهوم المجهول المطلق وان كان في باله لكنه لم يجعل مرآة لملاحظته وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظته لا يستلزم معلوميته
كيف ومفهوم الشيء وجه لجميع الاشياء وحاصل في جميع الاذهان فلو كان حصول الوجه مطلقا لمعلومية ذي الوجه وانكشافه عند العالم لزم
ان يكون جميع الاشياء معلومة عند الكل وهو ظاهر البطلان وح لا يلزم ان يكون ما فرض مجهولا مطلقا معلوما مطلقا فقال المحقق الممدوح
انا نصطلح على ان المعلوم بوجه ما عبارة عما يحصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي على وجه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عما
لا يكون كذلك فيلزم التخلف على هذا الاصطلاح قطعا فانتقل الفاضل المذكور الى جواب آخر وقال قد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت عن
مرتبة العقل الهيولاني الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة اولا فيكون اول مدركاتها جزئيا محسوسا ففرض حصول مفهوم
المجهول المطلق اولا غير معقول فرده المحقق الممدوح بان هذا وان كان مستقرا عند الجمهور من الحكماء لكن لا عبرة لمتقررات القوم في مقام
التحقيق فقال الفاضل المذكور مفهوم المجهول المطلق كلي نظري مركب من عدة مفهومات وتصور النظري من غير تصور مباديه غير معقول على
ان اهل العربية ايضا يفهمون ان فهم معنى المشتق بعد فهم معنى المشتق عنه سواء كانت المشتقات موضوعة للذات والصفة والنسبة كما هو
المشهور او للمعنى البسيط ينتزع عنه هذه الثلثة كما يعتقده المحققون والآن اغمضنا عن ذلك كله فنقول ان زيدا كان مجهولا مطلقا عند عمرو قبل حصول
مفهوم المجهول المطلق في ذهنه وكان هذا المفهوم بباله في الماضي ثم بعد حصوله صار معلوما عنده في الحال بهذا الوجه الثابت له في الماضي
ولا يلزم منه الا كون زيد معلوما في الحال بعد ما كان مجهولا مطلقا في الماضي فهو لا محذور فيه فتحسين المحقق الممدوح هذا الكلام من الفاضل المذكور
وعانقه معا اقول لعل تحسين المحقق الممدوح هذا الكلام منه انما كان لقطع المسافة والا فالجوابان المذكوران ايضا مخدوشان لا يسمنان
ولا يغنيان اما الاول فلان حصول مفهوم المجهول المطلق اولا وان كان بعيدا عن مسالك الحكماء الا انه ممكن في نفس الامر قطعا بان يلقي الله تعالى
ذلك المفهوم اولا دفعة واحدة في نفس عمرو عند انتقاله عن العقل الهيولاني من دون احتياجه الى تحصيل مباديه والعجب من المحقق رحمه الله تعالى

وان كان بعيدا عن قدرة العبد فما الجواب عنه على هذا التقدير واما الثانی فلانه اذا كان زيد معاويا فی الحال ثم ذلك الوجه الثابت له فی الماضی قد فرض حصول ذلك الوجه فی الحال فيصدق فی الحال ايضا على زيد فيعود الاشكال فتفكر وان اردت زيادة توضيح لهذا المقام فارجع الى رسالتی حل المغلق فی بحث المجهول المطلق **قوله** افاد بعض الاعاظم قال فی الحاشية المفيد حضرت مولوی نظام الدين الانصاری السهالی فی شرح المبارزية انتهت وحاصل ما افاده بعد تمهيد ان الزوال على نوعين زوال سابق وهو العدم الذی يكون قبل الوجود وهو ازلی غير محتاج الى علة وزوال لاحق وهو العدم الذی يكون بعد الوجود وهو حادث وهما متلازمان تحققا عند الفلاسفة وجودا كما فی الحوادث الزمانية وعدما كما فی القديمة الزمانية ان المراد من الزوال فی قول السيد المحقق اذ زوال الشیء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ان كان مطلق الزوال اعم من ان يكون زوالا لاحقا او سابقا فالحصر المذكور ممنوع لان العدم السابق ليس عدما لاحقا متاخرا عن تحقق الشیء وان كان هو العدم اللاحق لذلك الشیء المتاخر عن تحققه فهو وان كان مسلما لكنه لا يفيد المدعی وهو تعاقب الادراكات الغير المتناهية وذلك لان الادراك الحصولی على تقدير كونه زوالا لا يجب ان يكون زوالا لاحقا بل يجوز ان يكون زوالا سابقا بان يكون الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا زوالا لاحقا لادراك السابق عليه كادراك عمرو الذی هو انتفاء لادراك بكر ويكون ادراك بكر انتفاء سابقا لما هو انتفاء له ای ادراك عمرو وهكذا وظاهر ان العدم السابق للشیء لا يستلزم تحقق ذلك الشیء فلا يلزم تعاقب الانتفاءات تحققا لعدم لزوم تحقق الزوال ح قبل تحقق الزوال فلا يثبت ما ادعاه السيد المحقق **قوله** ان اراد به مطلق انتفاء الشیء وعدمه اقول قد تقرر فی مقره ان احكام الجزئيات تجری على مطلق الشیء فلو اريد بالزوال مطلقه لم يرد المنع على الحصر فالاولى ان يقال ان اراد به انتفاء الشیء المطلق وعدمه الخ وتفصيله ان ههنا اربعة احتمالات احدها ان يراد بالزوال الزوال المطلق وح يمنع الحصر وثانيها ان يراد الزوال السابق فحسب وح كان هذا القول صحيحا وثالثها الزوال اللاحق فحسب فيرد عليه عدم افادة الدليل ما هو المدعی ورابعها مطلق الزوال ويرد عليه ما يرد على احد الاحتمالين الوسطين فلعلك تفطنت من ههنا وجه اكتفاء المفيد المحقق على الاحتمالين ايضا **قوله** كما فی الحوادث اراد به الحوادث الزمانية فان الحوادث الذاتية تجامع القديمة الزمانية كالافلاك والعقول ولا اثر للعدم السابق هناك والغرض منه دفع ما يقال العالم عند الفلاسفة قديم فمن اين يوجد العدم السابق وحاصل الدفع ان العالم وان كان قديما لكن الاشخاص الزمانية حادثة بلا ريب بالاتفاق فيتحقق العدم السابق فيها **قوله** وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود قد يتوهم انه على هذا التقدير يلزم الاتحاد بين المبتدأ والخبر فلا يصح قوله اذ زوال الشیء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه فانه يكون كقوله اذ عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ويزاح بان التغاير الاعتباری كاف للحمل **قوله** وانما يجب فی الادراك السابق الحاصل ان كون الادراك عدما لاحقا للشیء انما يجب فی الادراك الحصولی الحادث لان العدم السابق للشیء يكون ازليا فلا يكون فی الحصولی الحادث والكلام انما هو اثبات وجودية الادراك الحصولی مطلقا حادثا كان او قديما فلا يثبت الدليل ما هو المطلوب نعم لو كان المطلوب اثبات وجودية الادراك الحصولی الحادث فقط لتم الدليل البتة **قوله** فمن الجائز آه اعلم ان الفاضل الرامفوری وجد العبارة فی هذا المقام هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا ای عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك ای انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا الخ وفهم حاصله ان من الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث كادراك زيد مثلا عدما لاحقا لانتفاء سابق وهو ادراك عمرو على شیء هو ای هذا الانتفاء السابق وهو ادراك عمرو انتفاء لذلك الشیء ويكون ذلك الانتفاء السابق انتفاء

افاد بعض الاعاظم انه ... ان اراد به مطلق انتفاء الشیء وعدمه ... تحقق العدم السابق كما فی الحوادث ... وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود ...

له ای المولوی رستم علی ... منه مدظله

سابقا للشئ هو اي هذا الانتفاء السابق انتفاء لذلك الشئ ثم اعترض بان قوله ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لا يفيد معنى
لان المشار اليه بقوله ذلك لا يصح ان يكون الانتفاء السابق والا لزم الاتحاد بين اسم كان وخبره فتعين ان يكون المشار اليه به هو المنفي
بالانتفاء السابق المذكور فيكون المعنى ان المنفي بالانتفاء السابق المذكور يكون عدما وانتفاء سابقا لما هو انتفاء له فح يلزم ان يكون
للعدم السابق عدم سابق لان المنفي عدم سابق ومنفي للعدم السابق ايضا وبطلانه اظهر من ان يخفى فان العدم السابق يكون عدما
ازليا لا يكون قبله عدم اهذا وتتجه في لزوم هذا الاعتراض بعض العلماء ولا يخفى عليك ان لزوم هذا الاعتراض مبني على ما وجد عليه عبارة
هذا المقام وهي ليست في النسخ الصحيحة المعتمد عليها والتي توجد في النسخ الصحيحة هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا
اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له الخ وتوضيحها على ما افاده ابي واستاذي سراج المحققين نور الله مرقده هكذا فمن الجائز
ان يكون الادراك المفروض الحدوث اي الادراك الذي فرض حدوثه الآن كادراك زيد زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء وهو ادراك عمرو
الذي هو انتفاء السابق وهو ادراك خالد على ما متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراك عمرو هو اي مفروض الحدوث اعني ادراك
زيد انتفاء له الضمير راجع الى ما ويكون ذلك اي الادراك السابق على ادراك عمرو هو ادراك خالد انتفاء سابقا لما هو اي لشئ ذلك الادراك
السابق وهو ادراك خالد انتفاء له اي لذلك الشئ اقول ومن هيهنا ظهر ان ما ذكره بعض الناظرين في بيان حاصل ما افاده المفيد المحقق
بقوله حاصل ما افاده بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالا للادراك السابق عليه لا يلزم ان يكون عدما لاحقا لجواز كونه عدما سابقا فالادراك
اللاحق زوال للادراك السابق عليه يجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما هو عدم له الى آخر ما ذكره لا يطابق كلام المفيد المحقق فافهم بقي ههنا
امر آخر وهو ان المفيد المحقق تعرض في السند لان يكون الادراك اللاحق المفروض الحدوث كادراك زيد زوالا لاحقا للادراك قبله اي ادراك عمرو ويكون
ذلك الادراك المنفي زوالا لاحقا لادراك آخر قبله كادراك خالد ويكون ذلك الادراك اي ادراك خالد زوالا سابقا لما هو انتفاء لاحق له اي
ادراك عمرو ولا حاجة اليه بل يكفي ان يقال فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون ادراك عمرو انتفاء
سابقا لما هو انتفاء لاحق له اي ادراك زيد فيتم السند في الدرجتين والامر فيه سهل فان تعيين الطريق ليس من داب المناظرين على انه لو حمل
قوله هكذا اشارة الى هذه الصورة وامثالها لم يكن فيه باس فافهم فانه من سوانح الوقت قوله كما في عدم عدم عدم قديم قال الفاضل المرقوم
العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الذي هو موصوف بالقديم لا مضاف اليه والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول
المضاف العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق انتهى وتتجه بعض العلماء وانا اقول الظاهر ان قوله
كما في عدم عدم قديم متعلق بقوله فمن الجائز وتمثيل له وح فالصواب ان يقال العدم الثاني مضاف الى القديم وموصوفه محذوف والتقدير
هكذا كما في عدم عدم عدم قديم باضافة الاول الى الثاني والثاني الى الثالث وتوصيف الثالث بالقديم ليطابق المثال الممثل له فانك
قد عرفت ان حاصل السند ان يكون الادراك اللاحق كادراك زيد عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون هو عدما لاحقا لادراك خالد ويكون هو
انتفاء سابقا لادراك عمرو فيكون ادراك زيد عدم عدم عدم قديم نعم لو كان هذا القول متعلقا بقوله وكذا ليكون بيانا لصورة اخرى للسند
لكان لما ذكره الفاضل المذكور وجه التبيّن فافهم فانه دقيق قوله وح لا يلزم الخ يعني اذا كان الادراك زوالا سابقا لما هو انتفاء له لا يلزم
تعاقب الانتفاءات اي الادراكات بحسب التحقق لعدم لزوم تحقق الزائل ووجوده على هذا التقدير قوله وتخصيص الدليل آه قال في الحاشية
المعلقة على التخصيص اي بان الحدوث الادراك الذي بعد الوجود ويكون عدما لاحقا انتهت وقال في الحاشية المعلقة على الدليل اي دليل

له اي الموكو تراب علي رح ١٢ منه مد ظله

له اي مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم اوصله الله جنات النعيم ١٢ منه مد ظله

له اي المولوي رستم علي رح ١٢ منه مد ظله

له اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مد ظله

البحق الى والمعنى المذكور بقوله والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية على سبيل التعاقب انتهت والغرض من هذا الكلام دفع ما يتوهم ان الكلام ههنا في
الزوال اللاحق ودليل الدوانی المذكور مختص بالعدم الطارئ المقصود منه ليس الا ابطال كون الادراك عدما لاحقا لما قبله وهو حاصل فلا يضر
خروج احتمال كون الادراك زوالا سابقا وحاصل الدفع ان المدعى ههنا ابطال كون العلم زوال الشئ سواء كان زوالا لاحقا او زوالا سابقا
لا الاول فقط فتخصيص الدليل بالاول موجب لعدم تمامية التقريب فان الدليل على هذا التقدير لا يثبت المدعى بل جزءه لا يقال لا نسلم
ان المدعى ههنا ابطال كون العلم زوالا مطلقا بل المدعى ههنا انما هو عدم كون الحصولي الحادث زوال الشئ بدليل قول صاحب المطارحات
ان زال عنا اى عن نفوسنا وعلمها ليس الا الحادث لحدوثها وقول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا ولا ريب في ان الحصولي
الحادث على تقدير كونه زوالا انما يكون زوالا لاحقا للشئ لا زوالا سابقا لان العدم السابق ازلى قديم فلا يكون حصوليا حادثا بل حصوليا قديما
لانا نقول المقصود ههنا اثبات ان العلم الحصولي مطلقا ليس بزوال وعبارة صاحب المطارحات والمصنف ليستا نصين في ما ذكره
القائل بل الظاهر ان المراد من هذا الواقع فيما عن معاشرنا المدركين كيف لا وقد عرفت ان المراد بالمتجدد في كلام المصنف هو الحصولي مطلقا
حادثا كان او قديما على اختيار البعدية الذاتية في كلام السيد المحقق كما هو التحقيق فلا جرم يعم قوله عنا ليشمل الادراك الحصولي القديم ايضا

قوله لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوال الانتقاش سابقا على ما هو انتقاش له دفعه[1] ابن المحقق المفيد بحر العلوم نور الله مرقده بقوله كون
الادراك عدما سابقا لوجب ان لا يمر على النفس زمان يكون فاقدا للادراك وثبوت العقل الهيولاني يشهد بخلافه واستحالة تعاقب الادراكات
الغير المتناهية ايضا مبنية على ثبوت العقل الهيولاني او على حدوث النفس فتامل انتهى وتوضيحه انا نختار الشق الثاني وهو ان الزوال
مخصوص بالطارئ والتقريب تام فان كون الادراك عدما سابقا بين البطلان اذ لو كان الادراك عدما سابقا لوجب ان لا يمر على النفس
زمان تكون فيه فاقدة للادراك فان العدم السابق للشئ قديم فيكون حاصلا ازلا مع ان مرتبة العقل الهيولاني شاهدة على ان للنفس
زمانا تكون فاقدة للادراك فيه فان قلت من اين يعلم ان الدوانی قائل بهذه المرتبة قلت تعاقب الادراكات الغير المتناهية الذي الزمه
المحقق الدوانی انما يستحيل على تقدير حدوث النفس او قدمها وثبوت المرتبة المذكورة هذا ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع اما اولا فلانه
انه ليس غرض المفيد المحقق جواز كون الادراك زوالا سابقا للشئ بل غرضه ان المدعى ههنا اعم فلو خصص الدليل بالزوال اللاحق لوجب عدم تمامية
التقريب فليس معنى قوله لانه ح يبقى آه ان احتمال كون الادراك زوالا سابقا يبقى في نفس الامر ولا يبطل حتى يدفع بانه باطل في نفسه لوجه آخر
بل معناه انه يبقى هذا الاحتمال بالنظر الى الدليل وان كان هذا الاحتمال في نفسه باطلا ايضا والحاصل ان ابطال هذا الاحتمال في نفسه بوجه آخر
لا يرفع عدم تمامية التقريب فتم مقصود المفيد المدقق ولم يفد دفع ابنه المحقق واما ثانيا فما اورده ابى واستاذى[2] سراج المحققين نور الله مرقده
في كشف المكتوم بقوله لا يذهب عليك انه وان كان العدم السابق للشئ قديما لكن لا نسلم انه لو كان الادراك عدما سابقا وجب ان لا يمر
على النفس زمان تكون فيه فاقدة للادراك وانما يلزم ذلك لو كان ثبوت العدم السابق للنفس بعد استعداد النفس بانكشافات الاشياء
واما اذا لم يكن لها استعداد كما في هذه المرتبة فلا يكون ثبوت العدم السابق لها ح منشأ للانكشافات لوجود المانع فيلزم خلو النفس عن
الانكشافات ولعل قول المحشي العلام فتامل اشارة اليه فتامل والصدق ولا تعجل انتهى كلامه وهذا الايراد لا ريب في قوته ومتانته وبعض الناظرين
لما ترك مسلك الانصاف ولم يمتثل امر الانصاف اورد عليه بان النفس بعد ثبوت العدم السابق لها الذي فرض كونه علما ومنشأ للانكشاف
لا معنى لكونها غير مستعدة للانكشاف فيها ولا يخفى عليك سخافته فان الادراك لو كان عدما سابقا للشئ فانما يكون عدما سابقا له عما من شانه

[1] اى مولانا عبد العلى رح ١٢ منه مد ظله

[2] اى مولانا محمد عبد الحليم ادخله الله بحبوحات النعيم ١٢ منه مد ظله

لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوال الانتقاش سابقا ١٧٣

ان يكون متصفا بذلك الشيء كما لا يخفى فالنفس ما دامت متصفة بمرتبة العقل الهيولاني ليس من شانها الاتصاف بالادراكات المتعلقة
فلا يكون اعدامها الازلية الموجودة في النفس ادراكات لها ويعينك على فهم ما ذكروه ان العلم لا بد فيه من امور ثلثة حصول شيء والصورة الحاصلة
وقبول النفس لها وظاهر ان النفس في هذه المرتبة ليست بقابلة للعلم فكيف تكون عالمة وهذا هو مراد الاستاذ العلامة رحمه الله تعالى
فمن لا يفهم مراده ويورد على ظاهر كلامه بدون التعمق في مرامه فليتهم نفسه ومن ههنا ظهر سخافة ما قال فى ذلك الناظر ايضا ان كون الادراك زوالا
سابقا يستلزم اجتماع النقيضين اذ فرض النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة العقل الهيولاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة
عدما سابقا فتتحقق الادراكات اذ هي ليست الا اعدام الادراكات السابقة وتلك الاعدام متحققة في تلك المرتبة انتهى وكذا يندفع ما قال
الفاضل اللبكني الذي اورده بقوله ولي فيه قلق اما على تقدير حدوث النفس فلان العدم السابق ازلي فلو كان هو ادراكا لزم ان تكون الصفة
موجودة قبل وجود موصوفها واما على تقدير قدمها فلان الوجدان شاهد بانه ليس لنا ادراكات قديمة يتحقق بزوالها ادراكات حادثة وثبوت العقل
الهيولاني ايضا يابى عن ذلك انتهى فافهم فانه بالفهم حقيق وقبوله يليق ولا تقلد الاموات وان كانوا من المحققين فان معرفة الحق بالرجال من صفة المقلدين
قال ثم قال هذا المحقق اي مولانا جلال الدين الدواني في شرح هياكل النور وفيه اشارة الى ان ثم الواقعة في كلام ذلك المحقق حيث قال بعد ذكر دليل اصحاب
المطارحات وما عليه ثم ان كان الادراك انتفاء لادراك آخر الى آخره بانقاله السيد المحقق لمجرد الترتيب في الذكر وحاصل كلامه هذا انه لو كان كل ادراك
زوالا لادراك آخر قبله ويكون هو زوالا لادراك آخر قبله وهكذا لزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت منفيا بمراتب غير متناهية وذلك لان عدم
عدم الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فكل ادراك لاحق يستلزم وجودية السابق عليه بمرتبتين مثلا ادراك زيد يستلزم
وجودية ادراك بكر وهو يستلزم وجودية ثالثه وهكذا هذا خلف فان المفروض ان كلها اعدام وزوالات **قوله** الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك هذا
اذا قرئ التعقيب مخففا ويمكن ان يقرأ مشددا من التعقيب وحينئذ يكون الضمير المستتر الى الادراك والضمير البارز الى الانتفاء **قوله** كان ذلك
الانتفاء اي الانتفاء اللاحق كادراك زيد **قوله** وكان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له كادراك عمرو ويكون انتفاء لادراك بكر
الذي هو سابق على ادراك زيد بمرتبتين **قوله** هو الانتفاء آه فيه اشارة الى ان المراد بالثالث ههنا هو اللاحق المفروض اولا والمراد
بالاول هو المفروض سابقا **قوله** فيبطل كلية الراي اقول بل الراي بالكلية فان كل علم قابل لان يتعلق العلم بزواله **قوله** فافهم اشارة الى ان مراد
المحقق الدواني انه على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال تلزم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة في جانب الماضي لكنه
اغلق في العبارة احالة على فهم المتوقد الذكي لا يقال فح لا تلزم وجودية الادراكات اللاحقة المرتبة في المستقبل لانا نقول قد عرفت ان كل علم
يمكن ان يتعلق العلم بزواله فكل علم فرض حصوله تلزم وجودية العلم عليه سواء كان في جانب الماضي او المستقبل فالتقرير المذكور وان كان ابتداء
جاريا في السلسلة الماضية فهو بعينه جار في السلسلة المستقبلة ايضا وهذا هو معنى قول السيد المحقق في المتوسطة ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير
اذا لحق الخ ومن ههنا ظهر سخافة صنيع الفاضل اللبكني حيث حمل عبارة المحقق الدواني على لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات اللاحقة المرتبة الذي
بعثه على ذلك **قوله** فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض اولا دون المشتبه عليه الاطلاع على ماله وما عليه فارجع الى التحقيقات المرضية فان فيها شفاء لكل عليل
ورواء لكل غليل كيف لا وقد كان تاليفها باشارة المحقق نصير الدين الطوسي رح فان الاستاذ العلامة اظله الله في ظله يوم القيامة كان رأى في المنام ان
المحقق الطوسي جاء وبيده حاشية الرسالة القطبية للسيد الزاهد وقال خذ هذه الحاشية فاخذها منه فلما تيقظ من منامه عرض المنام على بعض اساتذته فعبره
بانك تكتب على الحاشية الزاهدية تعليقات فكتب تحيا ... التحقيقات المرضية تكملة لما الى ديا ... قال اعلم ان الفلاسفة انكروا اعادة المعدوم وحكموا

له اي المولوى عماد الدين اللبكني رح ١٢ منه مدظله

اي المولوى عماد الدين اللبكني رح ١٢ منه مدظله ... جده المفتي محمد [illegible] العلامة الاكبر [illegible] مدظله

بامتناعه وهو اعليه انكار حشر الاجساد وغيره واستدلوا على ذلك بدلائل كلها ضعيفة سخيفة منها ان الحكم على الشيء بانه يجوز اعادته موقوف

على ان يكون ذلك الشيء هو هو اعني على كونه متعينا في نفسه متخصصا في ذاته والشيء بعد عدمه نفي محض ليس له تعين فكان الحكم عليه بجواز اعادته

محالا وفيه انه منقوض بحكم جواز وجود المعدومات الممكنة كالعنقاء مثلا والحل ان الحكم بجواز وجود الشيء لا يتوقف على تحققه الخارجي بل على مطلق تحققه

وهو حاصل بناء على القول بالوجود الذهني لا يقال الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المتشخصة بالتشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي

بمعنى انها بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقا فلا يكفي وجود المعدوم ذهنا للحكم عليه بل لا بد من وجوده وتشخصه وتعينه في الخارج والمفروض انه نفي محض

فعاد الاشكال لانا نقول فعلى هذا ينهدم طريق اثبات الوجود الذهني وينهدم كثير من القواعد المبنية عليه وذلك لانهم يستدلون على الوجود الذهني

بانا نحكم على اشياء معدومة في الخارج باحكام صادقة ايجابية وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس وجودها في الخارج فلها وجود في

الذهن لا محالة فلو لم يكن الوجود الذهني كافيا للحكم بل يحتاج الى ثبوته شخصا في الخارج لما كان لهذا الاستدلال معنى ومن ههنا ظهر سخافة ما قال

السيد المحقق في حواشي شرح المواقف من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له في النوع انتهى وسيجيء ذكر بعض

دلائل امتناع اعادة المعدوم مع ما له وما عليه وذهب اهل الحق الى جواز اعادة المعدوم مستدلين بالدلائل النقلية والعقلية اما النقلية فلا حاجة

الى ذكرها لكثرتها مع عدم افادتها اسكات الفلاسفة الذين هم يقدمون العقل على النقل واما العقلية المفحمة لهم فذكر الفاضل المحشي بعضها ههنا وبعضها

والتفصيل موضع آخر **قوله** لو نقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته آه تقريره على ما في المواقف ان الوجود امر واحد في حقيقته يعبر عنه

في الفارسية بهستي وانما الاختلاف فيه بحسب اضافته الى الزمان فوجود الشيء في الزمان الماضي ووجوده في الزمان المستقبل واحد بحسب ذاته وانما

التعدد بحسب نسبة الوجود الاول الى الزمان الماضي ونسبة الثاني الى المستقبل ومن البين ان ما يكون واحدا بحسب ذاته متعددا بحسب اضافته

الى الشيء الآخر لا يختلف حكمه بحسب ذاته وحقيقته فالوجود في هذا الزمان والوجود في الزمان المستقبل لا يختلفان في الوجوب والامتناع والامكان اذا نظر

الى ذاتهما فلو كان احدهما واجبا كان الآخر ايضا واجبا ولو كان احدهما ممتنعا كان الآخر ايضا ممتنعا ولو كان احدهما ممكنا كان الآخر ايضا

ممكنا ولا يعقل كون احد هذين الوجودين ممكنا والآخر واجبا او ممتنعا فلو استحالت اعادة المعدوم لزم امتناع وجوده في الزمان المستقبل

بعد ما كان ممكنا قبله هذا خلف فثبت انه لا يمكن الحكم باستحالتها وامتناعها فبقيت في حيز الجواز والامكان وذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر

سقوط ما يقال ان العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع

الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يكون الشيء ممكنا وجوده المطلق ممتنعا وجوده بعد العدم ووجه السقوط ظاهر فان الوجود امر واحد في حد ذاته لا يمكن

ان يختلف في الوجوب والامكان والامتناع ابتداءه واعادته بحسب ذاته فاذا كان وجوده في زمان وجوده ممكنا يبقى كذلك بعده في زمان

اعادته ايضا ولو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني

مغاير للاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع كونه مخالفا للبداهة يستلزم المحال وهو غناء الحوادث عن المحدث

وفيه سد لباب اثبات الواجب وذلك لانهم استدلوا على اثبات الواجب بان العالم اما ان يكون ممتنعا او واجبا او ممكنا لا سبيل الى الاول والا

لما وجد ولا سبيل الى الثاني والا لما طرأ عليه العدم فتعين الثالث وهو كونه ممكنا والممكن لا بد له من مرجح وموجد فان لم تنته السلسلة الى الذات

الواجبة لزم التسلسل وهو محال فثبت الواجب هذا فلو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لم يتم هذا الاستدلال لجواز ان يكون العالم

ممتنعا لذاته في زمان عدمه وواجبا في زمان وجوده فلا يحتاج الى الواجب **قوله** فاذن متلازمان امكانا ووجوبا وامتناعا اقول ذكر الوجه

١٦٧

ههنا استطرادي لا حاجة اليه في هذا المقام قوله بناء على ان الوجود آه بيان لعلة الجواز قوله لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى
اعترض عليه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا
والامكان عن عدم اقتضائهما ولا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد
بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود ممتنع
اتصاف البارى تعالى به وبذلك لا يخرج عن كونه واجبا ولا ينقلب وجوبه الذاتي الى امتناعه الذاتي وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود
ولا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك انقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وعلى هذا القياس لو قيد الوجود
بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به وبعد ذلك نقول المعدوم ليس موجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود المقيد وان لم يمتنع اتصافه بالوجود المطلق ولا يلزم منه انقلاب
الامكان الى الامتناع الذاتي كما في اخواته على ما تقدم هذا تلخيص اعتراضه اقول هو في غاية السقوط لان الوجود واحد بحسب ذاته وانما الاختلاف
فيه بحسب اضافته الى الزمان كما عرفت فامتناع الوجود بعد طريان العدم لا يكون لذاته بل لكونه في الزمان الذي بعد زمان عدمه اللاحق وفيه المطلوب
غاية الامر ان يكون اعادة المعدوم ممتنعة بالغير وهو خارج عما نحن فيه بل نقول الضابطة في اختلاف مقتضى الذات باختلاف القيود ان مقتضى
الذات ان قيد بقيد يكون منافيا لمقتضى ذاته لا يبقى ذلك المقتضى باعتبار هذا القيد مقتضى له واما لو قيد بقيد لا يكون كذلك يبقى مقتضى له
كما كان ولا يتغير وهذا ظاهر فالواجب الذي مقتضاه الوجود المطلق انما يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لكونه مقيدا بقيد يخالف مقتضى ذاته فان
ذاته تقتضي الوجود وضرورته في جميع الازمنة فلا يمكن ان يطرأ العدم عليه فلابد ان يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس الوجود بل
بالنظر الى كونه بعد العدم وكذا الممتنع انما لا يقتضي العدم بعد الوجود لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان ذاته تقتضي العدم المطلق في جميع الاوقات
فلا يمكن ان يعرض له الوجود فبالضرورة يمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود لا بالنظر الى العدم نفسه بل بالنظر الى كونه بعد الوجود وقس عليه اتصاف
الممكن بالوجود الناشي عن ذاته فانه انما يمتنع لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان مقتضى الممكن تساوي طرفي الوجود والعدم فكيف يتصف
بالوجود الناشي عن ذاته وقس عليه نظائره واما المعدوم الممكن فكما لا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق وبالعدم المطلق وبالعدم بعد الوجود
كذلك لا يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس ذات الوجود ولا بالنظر الى كونه مقيدا بكونه بعد العدم لعدم منافاة هذا القيد لمقتضاه
وبالجملة فالامثلة التي جعلها القوشجي اخوات لما نحن فيه لا قرابة لها به بل هي اجنبيات محضة فاحسن التفكر وحقق النظر قوله بموضوع قضايا
لبداهة العقل قال في الحاشية لان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر الا ان يقتضي الذات
من حيث هي هي لا يتصور الانفكاك كما عنه انتهت قوله لوجب تناهى الحوادث من المحدث آه اقول وايضا يبطل به كثير من قواعدهم كقولهم
كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة فانهم استدلوا عليه بان امكان الحادث قبل وجوده امر موجود والا لزم الانقلاب فلابد له من محل
متعلق بالحادث تعلقا ما وهو المعنى بالمادة ولو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لامكن ان يقال الحادث قبل وجوده ممتنع
ثم صار ممكنا في زمان وجوده فلا يحتاج ح الى مادة وينهدم به اساس كثير من قواعدهم المتفرعة على القاعدة المذكورة كقولهم كمالات العقول
كلها بالفعل وغيره على ما بسط كل ذلك في كتب الحكمة قوله وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم الخ هذا الاستدلال على جواز اعادة المعدوم بل
وتوعدا ورد وجه جيد ابى كمال المدققين رح بقوله انت خبير بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرأ عليه العدم ثم كان الصادق

اولا قولنا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد ليس بمعدوم ثم اذا طرأ عليه العدم صدق قولنا زيد ليس بلا معدوم فههنا اعدام ثلث الاول المستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء اللاعدم والثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء للعدم والثالث المستفاد من لفظ المعدوم فههنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الذي كان متحققا قبل الوجود كان امرا متعينا متشخصا لا محالة فيلزم عند طريان العدم في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه كما لا يخفى فما هو جوابكم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاؤه لادراك سابق عليه انما يستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر بان العدم الطاري غير السابق لاختلاف الزمانين قلنا مثله في صورة اعادة الادراك السابق اي الواقع في المرتبة الوترية فان ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم والازالة المعاد ليس هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى كلامه وشرح هذا الكلام قولا بالقول في التحقيقات المرضية فارجع اليها **قوله** فيصدق اولا زيد معدوم آه يرد عليه ان صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع والمفروض ان زيدا معدوم فكيف تصدق هذه الموجبة وهذا الايراد ليس بخاص بهذه المادة بل هو عام الورود في كل قضية محمولها منافٍ للوجود كقولنا شريك الباري ممتنع ونحوه وقد سلك المحققون في دفعه مسالك لولا ضيق المقام لاثبتها مع ما لها وما عليها وقد ذكرت نبذا منها في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق ان شئت فارجع اليها **قوله** فههنا يعني في قولنا زيد ليس بلا معدوم **قوله** فلزم اعادة المعدوم بعينه وهو العدم **قوله** والاعتذار بتغايرهما آه حاصله ان العدم الثالث المستفاد من كلمة ليس غير الاول المستفاد من لفظ المعدوم لاختلاف الزمانين فلا تلزم اعادة المعدوم بعينه والمحال هو هذا لا مطلق اعادة المعدوم كما يفصح عنه كلام العلامة القوشجي في شرح التجريد حيث قال اختلفوا في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون باعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الامتناع **قوله** وتخصيص استحالتها في صورة الوجود توضيحه ان اعادة المعدوم مطلقا ليس بمحال انما المحال اعادة الوجود المعدوم واما العدم المعدوم فاعادته جائزة بل واقعة فالنقض المذكور غير وارد على القائلين باستحالتها **قوله** مشترك اي يجري مثله فيما نحن فيه اما جريان الاول فبان يقال الادراك السابق كادراك بكر عبارة عن العدم والزوال على ما هو المفروض فاذا اعيد حين عروض الادراك اللاحق اي ادراك زيد يكون هذا المعاد غير الاول السابق لاختلاف الزمانين فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا ايضا واما جريان الثاني فبان يقال الادراك الثالث السابق ليس الا عبارة عن العدم فبالادراك اللاحق انما تلزم اعادة العدم المعدوم لا الوجود المعدوم فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا ايضا كما لا تلزم هناك **قوله** والجواب عنه اي عن النقض الثاني والمجيب به القاضي محمد علي السنديلي حيث قال يمكن الجواب عنه بانهم يجوزون اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا تلزم اعادة العدم الثابت فيعود المثبوت بناء على ان الادراك عدم ثابت انتهى وسياق كلامه يشهد بان هذا الجواب غير مرضي وله وجهان الاول ما ذكره الفاضل المحشي ههنا من ان الدليل لو تمت لدلت على استحالة اعادة المعدوم مطلقا وجوديا كان او عدميا فالتخصيص تحكم والثاني ما ذكره بحر العلوم نور الله مرقده في حواشيه وتبعه في ذلك بعض الناظرين كما هو دابه وهو انه لا استحالة في عود النفي الثابت ايضا كما لا استحالة في عود النفي المحض لان العدم الثابت ليس ذاتا في نفسه انما الذات المسلوب بحيث لم يقارنه الشيء المسلوب ثم قارنه ثم بطلت المقارنة فيحكم

ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد هذا الثبوت بجهة استمرار الذات المساوي عنده ولا تمييز بين العدمين في انفسهما فلا استحالة
في الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة في عود ما هو ثابت في نفسه والتوقع من المنصف ان يقطع بسخافة هذا الوجه لما افاده ابي دام ظله
سراج المحققين نور الله مرقده في كشف المكتوم في حاشية بحر العلوم من ان الفرق بين العدم والوجود غير معقول فان العدم كما انه
عبارة عن انتفاء الذات كذلك الوجود عبارة عن كون الذات وكما ان الاعدام اشياء غير متميزة كذلك الاكوان نعم اذا لوحظ
عدم مقارنة العدم لبعض الذوات زمانا ثم مقارنة العدم ثم انتفاء هذه المقارنة يتخيل ان الوجود كان سابقا ثم صار لاحقا
لا ان هناك شيئا كان مقارنا ثم بطل ثم صار مقارنا ثانيا حتى يطلب امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا الوجود المعاد
والوجود السابق والى هذا اشار بحر العلوم بنفسه بقوله فتأمل بعد ذكر الوجه المذكور **قوله** منها ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه
محال آه هذا احد الدلائل المذكورة في التجريد وحاصله انه لو اعيد المعدوم يلزم ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم محال
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ذات الشيء محفوظة في حالتي الوجود والعدم فاذا وجد الشيء في الزمان الاول كانت
ذاته فيه واذا عدم في الزمان الثاني بطلت ذاته ثم اذا وجد في الزمان الثالث كانت ذاته السابقة بعينها فيه فيلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه ويلزم تقدم الشيء على نفسه واما استحالة اللازم فلان العدم نسبة والنسبة لا بد لها من طرفين
متغايرين فلا يعقل بين الشيء ونفسه **قوله** فيكون ح الوجود بعد العدم آه يعني لما ثبت انه لا بد للنسبة من طرفين متغايرين
فلا بد للعدم من طرفين كذلك فيلزم ان يكون الوجود المعاد غير الوجود الذي قبله هذا خلف **قوله** ورد آه هذا احد وجوه الرد المذكورة
في شرح التجريد الجديد وتحصيله انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان ثم
اتصف به في زمان ثالث فالوجود الاول والثاني متغايران بحسب الزمان فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل غاية ما يلزم
زمان العدم بين زماني وجوده ولا استحالة فيه وثانيها لم لا يجوز ان يكون التمييز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة بعينها فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الجهات وثالثها انه لو تم الدليل المذكور لدل على امتناع بقاء شخص
من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء وتفصيل هذه الوجوه مع ما لها
وما عليها مذكور في حواشي شرح التجريد القديمة والجديدة لا فائدة في ذكرها ههنا الا الانتشار لغرابة المقام **قوله** ومنها ان المعاد آه
حاصله ان اعادة المعدوم المتنازع فيها عبارة عن اعادة المعدوم بجميع عوارضه المشخصة ومن العوارض المشخصة الوقت والزمان ايضا
فلو اعيد المعدوم لزم عود زمان وجوده السابق ايضا واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه بطلان اللازم انه يلزم ان يصدق على شيء
واحد في زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وهل هذا الا اجتماع المتنافيين وايضا لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ متقدما على المعاد ضرورة
تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم مع المتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فيلزم ان يكون
للزمان زمان لا يقال يمكن ان يكون التقدم والتأخر بحسب الذات لا بامر زائد كما في اجزاء الزمان لانا نقول تقدم جزء واحد من الزمان
على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها **قوله** وزيف خلاصة التزييف منع قول المستدل
ومنها الوقت وهو ظاهر **قوله** بحسب الامر الخارجي فيه اشارة الى دفع ما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود
بقيد كونه في الزمان السابق وحاصل الدفع ان هذا التغاير انما هو في الذهن واما في الخارج فزيد الموجود في هذه الساعة هو الموجود في الساعة

له اي مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم جعله الله من ورثة جنة النعيم ١٢ منه مد ظله

١٤٩

التي قبلها لا تغاير بينهما اصلا قوله كيف وقد حكى الخ قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور لما بالغ بهمنيار في التغير حتى ابدى احتمال
تبدل الذات في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال هو في حواشي شرح
التجريد القديمة رايت في الاسولة التي سألها بهمنيار عن الشيخ انه طالبه بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب
عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة سمعها من الشيخ كلاما فقال له الشيخ كيف تجعل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات انتهى
وقال السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل والعجب ان لبعض الاعزة قال ههنا قولا غريبا وهو ان للتلميذ ان يقول انما انا اباحثك لانك تقول في
هذا الوقت ايضا ما كنت قلت اولا وانا اقول ايضا ما كنت قلت اولا وان كان تشخصك هذا غير تشخصك الاول وتشخصي هذا غير تشخصي الاول وزعم ان ما
ذهب اليه التلميذ موافق لما ذهبت اليه الصوفية من تجدد الامثال ولا يخفى عليك ان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي اولي وبين
البين الظاهر ان انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد فيهما لصار كليين ثم بين قول الصوفية وهو ان في كل آن بالنسبة الى كل شخص اعداما
وايجادا ابناء على ان لله تعالى اسماء متقابلة بعضها قهرية وبعضها لطفية ولا تعطل فيها بالنسبة الى اشخاص العالم من الجواهر والاعراض وبين
قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير متشخصة من حيث هي اوصاف تابعة غير مستقلة
ولا شك ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار دون التبدل في اوصافها وتوابعها
كما تقوله الصوفية قوله واعترف بان الوقت ليس من المشخصات وكيف لا يعترف وفي جعل الوقت من المشخصات تلزم مفاسد
لا تعد ولا تحصى فان اختلج في قلبك ان المتكلمين قالوا بتجدد الاعراض وعدم بقائها مع بقاء محلها بالشخص وهل هذا الا اختلاف الاشخاص
باختلاف الاوقات فازحه بان الذي حثهم على القول بالتجدد ليس هو كون الزمان مشخصا بل امر آخر وهو عدم قيام العرض بالعرض
فانهم قالوا لو كان العرض لشخصه ووحدته باقيا لقام بقاؤه فيه وهو ايضا عرض وقيام العرض بالعرض محال فلا جرم يختار القول بالتجدد
وليس مبناه على كون الوقت من المشخصات على انهم لم ياتوا الى الآن برهانا شافيا على التجدد وما ذكروه لاثباته كله مخدوش لا يقال
قد ذكر بعض الفلاسفة ان زيد الصبي غير زيد الشاب بالشخص وهل هذا الا تغير الشخص بتغير الوقت لانا نقول اختلاف زيد الصبي بزيد الشاب
ليس لاجل اختلاف وقتهما بل لاجل اختلاف صورتهما الجسمية اشار الى ذلك العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة فافهم
وكن من الشاكرين قوله ومنها انا اذا فرضنا اعادته بعينه الخ حاصله انه لو جازت اعادة المعدوم وفرض وقوعها لزمت الاثنينية
بدون التمايز واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله ووجه الملازمة انا اذا فرضنا اعادة الشيء بعينه مع جميع عوارضه المشخصة
فلا يخلو اما ان يكون الواجب تعالى قادرا في ذلك الوقت على ايجاد مثل ذلك المعاد مبتدأ او لا يكون قادرا لا سبيل الى الثاني
لاستحالة العجز عليه تعالى فتعين الاول وقد تقرر في مقره ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لم يبق ممكنا فلنفرضه ايضا واقعا
وح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم ما ادعينا لزومه قوله ودفع بانا نمنع آه توضيح الدفع وتلويح المنع ان المستدل ان اراد بمثله
ما يشارك في نوعه وتشخصه معا فوجود المثل بهذا المعنى محال وقدرة الواجب لا تتعلق بالمحال كوجود شريك الباري وان اراد ما يشاركه
في نوعه فقط على ما جرى عليه اصطلاحهم من انهم يسمون الاتحاد في النوع مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة كما ذكره العلامة الشيرازي في شرح الالهيات هداية الحكمة فعدم التمايز ممنوع لتحقق
التمايز بينهما بحسب الهوية الخارجية ولو سلمنا ان ايجاد مثله بالمعنى الاول ليس بمحال ولا يخرج عن قدرة الله تعالى فلا نسلم ان الممكن

له اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

كيف وقد حكى منه فقد وقع هذا البحث الآتي سابقا مع اصدقائه وكان مصرا على التغاير فقال له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان

ه اي مولانا صدر الدين الشيرازي تلميذ السيد باقر داماد رح ١٢ منه مد ظله

ه اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مد ظله

لا يلزم من فرضه المحال لجواز الامتناع بالغير كعدم العقل الممكن المستلزم لعدم الواجب فايجاد مثاله ابتداء وان كان جائزا في نفسه لكن يجوز ان يكون ممتنعا بسبب فرض اعادة المعدوم الذي مثله والا لارتفع التمايز بينهما وقد يدفع ايضا بما ذكره العلامة القوشجي في شرح التجريد من انه لم لا يجوز ان يكون الامتياز بينهما بعوارض مشخصة ولا يخفى عليك انه غير مفيد لجواز فرض عدم الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا فيحتاج الى الدفع الاول لا محالة **قوله** بل يتمايزان بالهوية قال في الحاشية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية انتهت **قوله** فهذه الدلائل ان تمت **اقول** عدم تمامية هذه الدلائل قطعي وتماميتها انما هي بمجرد الفرض فكان الاولى ان يقول لو تمت لان لو لمجرد الفرض بخلاف ان فانها غالبا تستعمل في الشك **قوله** لدلت على استحالة العدم المعدوم ايضا رده بحر العلوم نور الله مرقده بان العدم عبارة عن انتفاء الذات وليست الاعدام متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان تخلل الوجود بين الشيء الواحد محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ ليس ههنا عدمان متمايزان احدهما في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتاخر نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود لشيء ثم مقارنة الوجود له ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان اللاحق يتوهم ان العدم امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا العدم المعاد والعدم السابق وتبعه بعض الناظرين ولا يخفى عليك ما فيه فان العدم والوجود سيان في عدم تمايز المعاد من السابق منهما وتمايزهما بحسب الزمان السابق واللاحق فالفرق بينهما تحكم ولعل الى هذا اشار الفاضل المحشي ههنا بقوله فتامل فافهم ولا تزل **قال اقول** هذا رد على تقرير المحقق الدواني وقد ذكره السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل ايضا وذكرت توضيحه في تعليقاتي عليها **قوله** حاصله آه محصول الحاصل انه لا تلزم اعادة المعدوم ولا انقلاب المثبت منفيا وبالعكس وتوضيحه انه اذا تحقق في النفس ادراك كان زوال السابقة كادراك عمرو ثم انتفى عنها حين ادراك زيد فهذا الانتفاء اي ادراك عمرو الذي هو انتفاء لسابقة كادراك بكر ايضا ادراك فيكون انه نحو من الثبوت فتصدق قضية موجبة معدولة وهي النفس لا مدركة بادراك بكر وانتفاؤه اي ادراك زيد يكون في قوة السالبة المعدولة وهي النفس ليست بلا مدركة بادراك بكر والسالبة المعدولة لا تستلزم الموجبة المحصلة بل قد تصدق مع السالبة البسيطة ايضا كقولنا زيد ليس بلا قائم فان السلب ان تعلق بثبوت اللاقيام يبقى السلب البسيط فيصدق زيد ليس بقائم وان تعلق بالقيد والمقيد معا يرتفع الانتفاء مطلقا ويصدق زيد قائم فلا نسلم ان انتفاء الانتفاء الشيء يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الآخر نعم لو ثبت استلزام السالبة الموجبة المعدولة للموجبة المحصلة لتم الاستلزام واذ ليس فليس **قوله** وان اختلج في صدرك آه ايضاح الاختلاج ان السالبة الموجبة المعدولة وان كانت اعم تحققا من الموجبة المحصلة لجواز تحققها في ضمن السالبة البسيطة كما مر تفصيله لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يعلم حال وجود الموضوع لجواز ان لا يوجد الموضوع فتصدق السالبة البسيطة ح واما اذا علم ان الموضوع موجود فهما متلازمان ح وذلك لان السالبة المعدولة نقيض الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة نقيض السالبة البسيطة وهما متلازمتان عند وجود الموضوع فانه اذا فرض ان زيدا موجود يكون قولنا زيد ليس بقائم وزيد لا قائم متلازمين في الصدق والكذب وقد تقرر ان نقيضي المتساويين متساويان فتكون السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ايضا متلازمتين عند وجود الموضوع والسر فيه ان عموم السالبة المعدولة من الموجبة المحصلة وكذا عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تقتضي وجود الموضوع والسالبة قد تصدق بانتفائه ايضا فاذا فرض وجود الموضوع انتفى العموم بالضرورة ويكون بينهما التلازم اذا عرفت هذا فنقول

موضوع الادراكات وهو النفس موجود بالضرورة لان الكلام بعد تحقق الادراك الاخير فيستلزم الادراك اللاحق كادراك زيد الذي هو في قوة
السالبة المعدولة الادراك الثالث كادراك بكر الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بالضرورة لما عرفت من ان السالبة المعدولة والموجبة
المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع فكذا ما في قوتهما فيصح تقرير المحقق الدواني ويندفع ما اورده السيد المحقق عليه **قوله** فنزاع آه
قال في الحاشية هذا هو الجواب الموعود به في شرح قول المحشي والازم على تقدير آه والاعتراض ههنا لمن كان له ثمه اعني كمال الملة والدين روح الله
روحه انتهت وخلاصته منع التلازم بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة وكذا بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة على تقدير
وجود الموضوع ايضا مستندا بانه لم لا يجوز ان يكون لصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس رأسا الا الاخير ههنا فتصدق حين
ادراك عمرو السالبة البسيطة اعني النفس ليست مدركة بادراك بكر دون الموجبة المعدولة اعني النفس لا مدركة بادراك بكر وكذا تصدق حين
ادراك زيد السالبة البسيطة دون الموجبة المحصلة وبالجملة التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما عند وجود
الموضوع انما هو اذا لم يوجد مانع آخر من صدق احدهما واما اذا وجد مانع آخر فلا تلازم بينهما **قوله** يجوز ان يكون لصدق احدهما كالموجبة
المعدولة **قوله** دون الثاني كالسالبة البسيطة **قوله** ومن ادعى فعليه البيان هذه الازاحة مما تفرد بها الفاضل المحشي وافتخر بها وحسنها
تلميذه الفيض ابادي ولا يخفى عليك ان منع التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما مع وجود الموضوع سخيف جدا
كيف وعموم السالبة من الموجبة ليس الا لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع دون السالبة فاذا فرض وجود الموضوع كالنفس ههنا يكون
بينهما تلازم بالضرورة وايراد المنع عليه مكابرة محضة وايضا هو مخالف للجمهور القائلين بالتلازم عند وجود الموضوع والفاضل المحشي يفر عن مخالفة
الجمهور غاية الفرار كما يظهر من تقريره في مبحث البعدية فهل هذا الا القرار على ما عنه الفرار **قوله** وللناس فيما يعشقون مذاهب اي طرق مختلفة
مقتبس من قول الشاعر ابي نواس شعر علي لدى العامرية وقفة ❊ يملي علي الشوق والدمع كاتب ❊ ومن عادتي حب الديار لاهلها ❊
وللناس فيما يعشقون مذاهب ❊ معناه لازم علي ان اقف عند منزل العامرية التي هي محبوبتي وقفة لاتذكر محاسنها فابكي على فراقها
ذكر الاملاء واراد به تذكير حكايات المحبوبة وما جرى بينها من المعاملات اي ليذكر في الشوق محاسنها فاتذكر وابكي على فراقها بكاء شديدا
حتى كاني من كثرة البكاء وشدة التلبس بالدمع عين الدمع فكانه هو الكاتب ويجوز ان يراد بكتابة الدمع جريانه كذا ذكره مولانا
الداد الجونفوري في حواشي الهداية وقال شيخ الاسلام بدر الدين العيني في البناية شرح الهداية هذه الابيات من قصيدة بائية قالها
ابو نواس واسمه همام وقيل هميم بالتصغير ابن غالب التميمي وفرزدق لقبه لقب به لانه كان جهم الوجه والفرزدق في الاصل قطع العجين وقيل
لقب به لقصره والاول اصح لانه اصابه جدري في وجهه ثم برأ منه وكانت وفاته بالبصرة سنة عشر ومائة **قال** ثم اقول يلزم على
تقدير آه لما فرغ عن تقرير بعض المحققين مع ما له وما عليه اراد ان يستدل من عند نفسه على ان الادراك ليس عبارة عن زوال
الادراك وقد ذكره في حواشي شرح العقائد ايضا واوضحه في تعليق الحمائل **قوله** فان كان بالعكس ايضا آه توضيحه انه لما كان كل ادراك
زوالا لادراك سابق فلا بد ان تكون بازاء العلوم اللاحقة علوم سابقة لما عرفت ان كل زوال لا بد له من زائل ولا يتعلق الزوال الواحد
الا بزائل واحد كما سيأتي فان كان بالعكس ايضا بان يكون كل ادراك سابق بازاء ادراك لاحق فتساويا والا فتكون العلوم السابقة
زائدة على اللاحقة ولا يمكن زيادة العلوم اللاحقة على السابقة على هذا التقدير مع ان المقدمة القائلة العلوم تتزايد يوما فيوما تقتضي الزيادة
قوله ممنوع آه ايراد على ما يتبادر من كلام السيد المحقق من ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما ان الادراكات اللاحقة بانفسها زائدة على

قوله اي الحافظ علي اصغر الفيض آبادي ١٢ سح منه مد ظله

قوله هذا هو الكلام الموعود سابقا في الكلام الموعود سابقا ١٢ منه مد ظله

الادراكات السابقة وحاصله انا لا نسلم انه يدل على هذا المعنى بل انما يدل على ان اللاحق زائد على السابق وهو معه لاسيما القريب فبينهما بون

بعيد وانا **اقول** التحقيق ان قولهم العلوم تتزايد يوما فيوما لا يدل الا على زيادة العلوم اللاحقة على العلوم السابقة فحسب اعم من ان تكون

زيادة اللاحقة بانفسها فقط من غير ضم السابقة معها او مع ضمها فتخصيص السيد المحقق بالاول وتخصيص الفاضل المحشي بالثاني تحكم بحت

قوله وهذا ايضا آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان هذا المعنى لا يضر السيد المحقق لانه بصدد ابطال الازالة باستلزامها خلاف ما يدل عليه تزايد

العلوم يوما فيوما وهو حاصل فانه كما ان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى الذي يتبادر من كلام السيد المحقق يدل على خلاف ما يلزم من الازالة

كذلك بالمعنى الذي ذكره الفاضل المحشي فان زيادة اللاحق على السابق مع بقائه معه ايضا لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتقاما للآخر

وتحرير الدفع انه ليس الغرض من هذا المنع ايقاع الخلل في جواب السيد المحقق حتى يقال انه لا يضره بل الغرض مجرد ابداع الخلل في عبارته وفهمه

ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما زيادة العلوم اللاحقة بانفسها على السابقة **قوله** لكن اين هذا من ذاك قال بعض[له] الافاضل دافعا للمنع لا يخفى

عليك ان كلام السيد المحقق انما يدل على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات للنفس في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات

لها في الزمان السابق وعلى تقدير كون كل ادراك انتقاما لادراك السابق يلزم عدم هذه الزيادة اذ ما من ادراك في زمان لاحق الا بازائه

ادراك آخر في زمان سابق وهذا المدلول مما ليس فيه شائبة ولا يدل كلامه على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات اللاحقة

للنفس زائدة على ادراكاتها السابقة ففهم هذا المعنى من هذا الكلام وايراد المنع عليه لا يليق بشان العاقل انتهى ولا يخفى على من له ادنى فهم

ان المتبادر من كلام السيد المحقق ليس الا ما فهمه الفاضل المحشي واورد المنع عليه وما ذكره هذا القائل لا يليق فهمه بشان العاقل **قوله** كانه اراد آه

اراد به تاويل الكلام المذكور بحيث يندفع عنه المنع المسطور وهو ماخوذ من حواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحاصله انه ليس غرض السيد المحقق

تزايد العلوم اللاحقة الحاصلة بانفسها على السابقة حتى يرد عليه المنع بل غرضه ان تزايد العلوم يوما فيوما وان كان معنى ان اللاحق

زائد على السابق وهو معه لكن لا شبهة في انه يورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار للنفس على ان تحصل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة

بانفسها على السابقة وهو غير ممكن على تقدير الازالة فان الادراك لما كان عبارة عن زوال ادراك آخر قبله لا يمكن للنفس ان تحصل ادراكات

في الزمان اللاحق من دون وجود زائلاتها في الزمان السابق وانت تعلم ان هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعيد عن عبارة السيد المحقق

ولذا وسمه بكانه وههنا توجيهات باردة اخر لا نضيع الوقت بذكرها وقد ذكرنا نبذا منها في تعليق الحمائل فارجع اليه **قوله** فقال **اقول**

هو اشارة الى ايراد على السيد المحقق بان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى المتبادر او بالمعنى المعلل بعلاقة التكلف المتقرر عند الجمهور مبني على

كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فانه لما تقرر عندهم ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة ورأوا ان الصور الذهنية تتزايد يوما فيوما

قالوا العلوم تتزايد يوما فيوما فاثبات كون العلم عبارة عن الصورة وبطلان الازالة بهذا المتقرر يفضي الى الدور فافهم **قوله** لعل غرضه آه

ايراد لعل ههنا غير مناسب ولعله للتحقيق **قوله** في الشق الثاني اي كون العلم عبارة عن زوال امر آخر غير الادراك الحصولي **قوله** لما يدل

عليه قوله متعلق بالنفي لا بالمنفي وكان الاولى تقديمه على النفي ليتعلق بالمثبت **قوله** فلا يرد قال في الحاشية المورد مولوي كمال الدين

السهالي انتهت وعبارته هكذا الك ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب تحقق الكل على هذه

اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا تلزم وجودها وعدمها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم

تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهت وتوضيحه انا سلمنا ان في النفس قوة ادراكات غير متناهية

[له] اى المولوى عبد النبى رح ١٢ منه مد ظله

ويلزم تحقق زوالاتها الغير المتناهية التي هي ايضا ادراكات قبل ذلك لكنه لا يلزم اجتماع تلك الادراكات الزائلة السابقة بالفعل على كل واحد واحد من الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين كما ذكره السيد المحقق بل يجوز ان يكون تحقق تلك الزوالات على سبيل التعاقب دون الجمع بان يكون اللاحق من الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس نحو الا السابقة ويكون هذا الزائل السابق مقدما على زواله وهكذا يكون كل زائل سابقا على زواله فلا يلزم اجتماع النقيضين والجواب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ما اشار اليه الفاضل المحشي وحاصله ان قول السيد المحقق وايضا آه ليس دليلا تاما على اثبات المدعى بل غرضه انه لو صحت المقدمة التي ذكرها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من لزوم وجود امور غير متناهية في النفس لتم هذا الدليل والا فلا ويؤيده قوله كما ذكره في الشق الثاني وثانيهما وهو اقواهما ما اشرنا اليه سابقا من ان المراد بكون النفس قوية على ادراكات غير متناهية كونها ذات قوة لها في كل آن بالفعل على سبيل البدلية فيجب وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل قبل آن القوة على سبيل الاجتماع بالضرورة فيتم كلام السيد المحقق وسيزيد هذا زيادة وضوح عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله** يعني لما كان مقصوده آه حاصله ان مقصود صاحب المطارحات كان اثبات المدعى اي كون الادراك وجوديا بابطال نقيضه وهو كون الادراك زوالا باستلزامه احد الامرين وهو التخلف على الشق الاول وتحقق امور غير متناهية على الشق الثاني فاحتاج الى ترديد الشيء الزائل بين ان يكون ادراكا او غيره وبين استحالة كل منهما على حدة واما المصنف فلما رأى ان ما يلزم على الشق الاخير من لزوم امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم على الشق الاول ايضا استغنى عن الترديد وذكر الاستحالة واحدة وهي لزوم امور غير متناهية في النفس على سبيل الجمع والكل في حجة هو مولينا **قوله** بابطال نقيضه **اقول** المدعى كون الادراك صفة وجودية منضمة ونقيضه عدم كونه كذلك اعم من ان يكون عبارة عن الزوال او عبارة عن الاضافة بين العالم والمعلوم او غير ذلك فان اراد من قوله بابطال نقيضه هذا المعنى الاعم فليس بصحيح لان صاحب المطارحات لم يبطل الا كون الادراك زوالا لا كونه اضافة ايضا وان اراد به كون الادراك زوالا كما يدل عليه السياق والسباق فلا يصح قوله لما كان مقصود صاحب المطارحات اثبات المدعى آه لان بابطال كون الادراك زوالا فقط لا يثبت ما هو المدعى لبقاء احتمال ثالث فتامل وتذكر ما ذكرنا لك سابقا لتظهر لك حقيقة الحال وتنكشف عندك حقيقة المقال **قوله** رام ابطاله باستلزامه للاخير ولهذا قال فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية الخ فان الامور اعم من ان تكون ادراكات او صفات غيرها **قوله** والا لبطل آه يعني لو جاز تعلق الزوال اليه اكثر بشيء واحد لبطل الحصر العقلي بين الشيء كالانسان ونقيضه كاللاانسان لجواز ان يتعلق باللاانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي بينهما فانه عبارة عن ان يجزم العقل بمجرد تصور الشيئين بالحصر من دون لحاظ الى امر آخر **قوله** لما مر في شرح قوله بل انتفاء ثابتا وقدر ما يتعلق بههنا فتذكره **قوله** توضيحه آه لما كان الدليل المذكور بقول السيد المحقق لما اشتهر آه لما قبله اعني ان العلم بهذا لا يجامع العلم بذلك صدقا غير مثبت للمدعى بظاهره احتاج الفاضل المحشي الى توضيحه بحيث ينطبق الدليل على الدعوى صراحة فهذا التوضيح احق بان يسمى بالتنقيح **قوله** والتالي باطل فالمقدم مثله هذا من المشهورات المسلمات بين القوم ووجهه ان بين المقدم والتالي ملازمة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم والا لم يبق اللزوم وهو معنى قولهم في بحث القياس ان رفع التالي ينتج رفع المقدم في المتصلات اللزومية ويرد عليه منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا رفع جاز عدم بقاء اللزوم لجواز استلزام المحال محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم وهو المقدم

اشارة الى دفع هذه المناقشة بما ذكره الاستاذ دام فيضه سابقا من ان دليل صاحب المطارحات اقناعي مبني على مقدمات مشهورة مسلمة عند الجمهور ومنها كون الادراك صفة انضمامية غير اضافة فاحفظ هذا الاحتمال الا فيده

وحمله على ما ذكره صاحب المسلم ان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك فى جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك هو وقت عدم بقاء
اللزوم داخل فى الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض فلا يسمع **قوله** لما الملازمة آه حاصله ان علم النفس بالشئ موقوف
على التفاتها اليه توقفا ذاتيا فكلما تعلق العلم بالشئ تعلق الالتفات به فى ذلك الآن لا محالة فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين
حدوثا فى زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما ايضا فى ذلك الزمان واللازم باطل لما اشتهر ان النفس لا يمكن لها ان تلتفت الى شيئين
مختلفين بالتفاتين متغايرين نعم يمكن لها ان تلتفت الى شيئين او اشياء بالتفات اجمالى واحد البتة وبه ظهر ان هذا الدليل اقناعى
مبنى على مقدمة مشهورة **قوله** قبلية مواخية مع المعية اشارة الى انه ليس بينهما قبلية زمانية بل قبلية ذاتية مجامعة للمعية
قوله وبعد هذا شروع فى المقصود بعد تمهيد المقدمة المذكورة وتفصيل المقام ان نسخ الحاشية الزاهدية ههنا مختلفة ففى بعضها يوجد هكذا لو كان
الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك تلزم اعادة المعدوم بعينه اذ اعدامه غير الاعدام الاول والا استوى حال العلم وما قبله وفى بعضها يوجد
او الفاصلة مكان اذ التعليلية اما على النسخة الاولى وهى التى اختارها الفاضل المحشى ومال اليها بعض ابناء الزمان ايضا فمحاصل الكلام انه
لو كان الزائل عند العلم بهذا عين العلم بذلك بان يتعلق الزوالان بزوال واحد لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لابد للعلم بهذا من زوال وللعلم بذلك
من زوال آخر فلا يخلو اما ان يكون الزوالان متغايرين اولا لا سبيل الى الثانى والا لاستوى حال العلم الثانى وما قبله لاتحاد الزائل والزوال ح
فتعين الاول فقد بطل من المقدمة المذكورة اجتماع العلمين حدوثا لاستلزامه اجتماع الالتفاتين فى آن واحد فلا يمكن تعلقهما بذلك الزائل الواحد
معا فى زمان واحد بل الابدان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم يصير موجودا ثم يصير معدوما بالعلم الثانى وهذا هو اعادة المعدوم
بعينه فعلى هذا التقرير قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول يكون دليلا للزوم اعادة المعدوم ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف
الصريح والتعسف الشنيع يستنكف عنه الفهم الصحيح وقد يورد عليه ايضا بان قوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل
يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثانى غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بمحالها فلا جرم يكون الزائل بهذا غير الزائل فلا يلزم
اعادة المعدوم **اقول** هذا المورد ليس بوارد عليه لان الكلام بعد فرض كون الزائل للعلمين واحدا فلا مجال لهذا الكلام ح واما
على النسخة الثانية فمحصول المرام انه لو كان الزائل بهذا عين الزائل بذلك فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد العلم الاول ويصير موجودا
ثم يزول بعلم ثان اولا على الاول يلزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثانى فلا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل الواحد زوال آخر عند العلم
الثانى مغاير للاول اولا على الاول يلزم ان يكون اعدام الثانى غير اعدامه الاول فيكون الزائل منعدما بعدمين متغايرين فى زمان واحد
وهو باطل بالضرورة وعلى الثانى يلزم ان يستوى حال العلم وما قبله فعلى هذا التقرير يكون قول السيد المحقق او اعدامه غير الاعدام الاول
معطوفا على اعادة المعدوم ويكون الغرض ههنا لزوم ثلث مفاسد على تقدير وحدة الزائل ويرد عليه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده
بانه لابد لاثبات ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد من الزام اعادة المعدوم او كون الزوال الثانى غير الزوال الاول فليس بين
هذا التقرير وتقرير المصنف فرق الا بان فى تقرير المصنف لزوم استحالة اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين وههنا لزوم توجه الذهن الى المعلومين
او الاستحالتين المذكورتين مع ان سوق كلام السيد المحقق يدل على ان تقريره غير تقرير المصنف وبالجملة فكلامه ههنا لا يخلو عن تمحل
فافهم ولا تعجل **قوله** وفيه آه توضيحه ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان مجامعة العلمين حدوثا لاستلزامهما اجتماع الالتفاتين المتغايرين
فى آن واحد لا مجامعتهما بقاء فيجوز ان يكون الزوال الواحد المتعلق بالزائل الواحد علما لشئ بحسب الحدوث ولشئ آخر بحسب البقاء

فلا يلزم الاجتماع ذينك العلمين في البقاء وهو ليس بمحال وكان الفاضل المحشي بني هذا الايراد على ما ذهب اليه استاذ استاذه المولوي حمد الله السنديلي في بعض تصانيفه من انه فرق بين الحدوث والبقاء فلا يجوز اجتماع العلمين حدوثا للنفس في آن واحد ولا كذلك البقاء والتحقيق ان الفرق ليس بشيء فان الدلائل الدالة على امتناع التفات النفس الى شيئين لو تمت لدلت على امتناعه مطلقا حدوثا كان او بقاء كما لا يخفى على المتفطن **قوله** ولو استعين آه الظاهر انه ايراد آخر على التقرير المذكور وتحريره ان لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لهذا وثانيهما علما لذاك فالصحيح قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول ولو استعين في دفعه بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد لا يتعلق به الا زوال واحد كما مر فابداء هذا الاحتمال خارج عن البحث لم يحتج الى المقدمة الممهدة سابقا وايضا لا يبقى هذا الدليل ح مستقلا وكلاهما مما يابى عنه كلام السيد المحقق **قوله** لنا المقدمة الممهدة اقول تعيين الطريق ليس من داب المناظرين وتعدد طرق اثبات شيء واحد مما لا ينكر **قوله** كما في بعض النسخ بل اكثرها **قوله** واختاره بعض الافاضل ايضا اي المولوي محمد عظيم الگوفاموي بل اكثر المحشين **قوله** فسخيف عندي قال بعض الناظرين لم يظهر وجه السخافة الى الآن انتهى اقول وجهها ان الاولى في استعمال او ان يكون مع عديله قبله اي اما وههنا اما مفقود والقول بان هذا الوجه سخيف ليس بشيء **قال** لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين اي لا يمكن ذلك كما تدل عليه عبارة التتمة والحق ان امتناعه لم يقم عليه دليل قوي يعتد به فالقول بالامكان بل بالوقوع لبعض النفوس القدسية اسلم **قوله** فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية هو اسم كتاب صنفه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ست وستمائة في العلم الالهي والطبعي جمع فيه آراء الحكماء السابقين واجاب عنهم على نمط نفيس **قوله** اذ غاية ما قالوا آه حاصل ما قالوا انا اذا رجعنا الى وجداننا وتوجهنا الى اذهاننا الى ادراك شيء كزيد مثلا تعذر لنا في تلك الحالة الالتفات التام الى شيء آخر والا امكن التوجه الاجمالي فان المنفي انما هو الالتفات التفصيلي الى شيئين في آن واحد لا التوجه الاجمالي **قوله** وما فهموا آه بيان للاشتباه الواقع لهم بان ههنا ادراكين احدهما عقلي والآخر خيالي ويظهر الفرق بينهما فيما اذا قلنا الانسان ناطق واحاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر ما في خيالنا امر مطابق بهذا الترتيب فانه لو عكسناه وقلنا الناطق انسان ينقلب ذلك الادراك الخيالي لا الادراك العقلي فانه يبقى الآن كما كان فما يشاهد عند الرجوع الى الوجدان من عدم قدرة القوة المدركة على شيئين في آن واحد انما هو بالنسبة الى القوة الخيالية واما القوة العقلية فليست كذلك فقد اشتبه على المستدل الادراك الخيالي بالادراك العقلي ولم يحصل له الفرق بينهما مع ان بينهما بونا بعيدا **قوله** وظهر في خيالنا امر مطابق الخ قال رئيس الصناعة في الشفاء معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معناه فيعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه فيكون اللفظ بحيث كلما اورده الحس على النفس التفت الى معناه وهو الدلالة وذلك بسبب العلم السابق بالوضع وكون صورتيهما محفوظتين عند النفس انتهى وحل هذه العبارة ان فاعل ان يكون ضمير الشان وقوله ارتسم في النفس معناه جملة وقعت صفة للمسموع وقوله فيعرف النفس عطف على الشرط الذي هو اذا ارتسم وقوله فكلما آه جواب الشرط وفيها فوائد منها انه لا بد في الدلالة من العلم باللفظ والمعنى اولا ومنها ان طريق العلم باللفظ السمع ومحل ارتسامه الخيال ومنها ان طريق العلم بالمعنى متعدد فان الشيخ لم يصرح بطريق من طرق علم المعنى بخلاف اللفظ فانه صرح بحصول ارتسامه في الخيال بواسطة السمع وقد اخطأ العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع حيث عد من جملة الفوائد المستفادة من الكلام المذكور ان محل ارتسام المعنى هو النفس فان هذه الفائدة لا تفهم من الكلام المذكور بوجه من الوجوه على ان بعض المعاني تكون جزئية مادية فكيف ترتسم

اي الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا ۱۲ منه مدظله

اي السيد علي الشريف الجرجاني ۱۲ منه مدظله

فی النفس نعم ههنا فائدة اخری مستفادة منه وهی ان المدرک للجزئیات والکلیات کلها هو النفس فان الشیخ اضاف التفات المعنی وتصوره الی النفس ومعلوم ان المعنی قد یکون جزئیا مادیا ایضا فعلم ان مدرکه ایضا هو النفس **قوله** بل البرهان قائم علی خلافه **اقول** ما ذکره من البراهین کلها سخیفة لا یدل واحد منها علی المطلوب من امکان توجه النفس الی شیئین مختلفین تفصیلا فالحکم علیه بانه برهان عجیب جدا واعجب منه قول بعض العلماء فی شمس الضحی الحق الحقیق عندی ان المقدمة المشهورة من ان النفس لا تطیق ان تتوجه الی شیئین مختلفین فی آن واحد ضروریة وجدانیة غنیة عن البرهان والبیان انتهی والحق عندی ان براهین الطرفین غیر مثبتة لمقصدیهما والاصل فی کل شیء الامکان ما لم یقم دلیل قوی علی خلافه فالقول بامکان ان تتوجه النفس الی شیئین اصح ووقوعه لبعض النفوس القدسیة مما لا ینکر فافهم ولا تتخبط **قوله** لانه حین الحکم لا بد من حضور الطرفین آه محصله ان القاضی لشیء لا بد ان یحضر عنده المقضی علیهما فلا بد ان یتصور النفس حین الحکم طرفیه وهذا بعینه توجه النفس الی شیئین بل الی اشیاء فی آن واحد وهو آن الحکم وفیه انه ان اراد انه لا بد من تصور الطرفین تفصیلا حین الحکم فممنوع ومن ادعی فعلیه البیان وان اراد انه لا بد من تصورهما ولو اجمالا فغیر مفید واما ما رد به الفاضل السندیلی من ان غایة ما یلزم ههنا اجتماع العلمین فی آن واحد بقاء وهو لیس بمحال انما المحال اجتماعهما حدوثا فلیس بشیء لما عرفت انهما سواء فی الامتناع وعدمه والفرق تحکم **قوله** وایضا اذا تصورنا الشیء بحده الخ حاصله ان عند علم الشیء بحده لا یخلو اما ان یحصل علم کل جزء جزء او یکفی علم واحد منها لا سبیل الی الثانی وهو ظاهر فتعین الاول وهو المطلوب وفیه علی قیاس ما مر ان حصول العلم التفصیلی ممنوع والاجمالی غیر مفید **قوله** وایضا المقدمة الواحدة الخ فیه اشارة الی ان الحکم بامکان توجه النفس الی شیئین مختلفین لیس مخصوصا بالتصورات بل یجری فی التصدیقات ایضا وفیه ایضا مثل ما عرفت غیر مرة لا یقال المقدمتان لو کانتا ملحوظتین اجمالا بلحاظ اجمالی یلزم ان لا تلاحظ النسبة فتکونان فی حکم المفردات والمفردات لا یحصل منها التصدیق فکیف تکون تلک المقدمات منتجة للحکم لانا نقول امتناع اکتساب التصدیق من المفرد انما هو فی المفردات الصرفة والقضیة الملحوظة بلحاظ وحدانی وان کان مفردا باعتبار اللحاظ الوحدانی لکنه قضیة حقیقة غایة الامر انها ملحوظة بلحاظ اجمالی فلا یقدح فی حصول النتیجة علی انه لم یقم الی الآن برهان قوی علی الامتناع المذکور وما ذکروه کله مخدوش کما حققته فی التعلیق العجیب **قوله** ومن الحجة القاطعة آه فیه بالافادة ابی واستاذی سراج المحققین نور الله مرقده من ان المشهور هو ان النفس لا تتوجه الی شیئین فی آن واحد والنفس عبارة عن جوهر مجرد عن المادة متقارن لها فی فعله ولا ریب فی ان الله تعالی لیس بنفس ولا العقول نفوسا فلا یستحیل توجههم الی الاشیاء فلا یبطل به ما اشتهر فالقول بانه من الحجة القاطعة لا یخلو عن خبط وکذا لا یفید توجه النفس بعد خراب البدن الی اشیاء فی کل آن ما هو المطلوب ههنا لان المراد بالنفس فی المقدمة المذکورة انما هو النفس المتعلق بالبدن ما دام له تعلق به لا مطلقا والشاهد العدل علی ذلک قول الشیخ رئیس الصناعة فی التعلیقات لیس فی وسع انفسنا وهی مع البدن ان تعقل الاشیاء معا دفعة واحدة **قوله** فی بعض تصانیفه ای فی حواشیه المتعلقة بحواشی المحقق الدوانی القدیمة لشرح التجرید **قوله** فیه اشارة الی خلاف البعض **اقول** بل الی خلاف الاکثر **قوله** فان الشیخ الاکبر قد سجل ای فی الفصوص والفتوحات وغیرهما من تصانیفه وکیف لا یسجل فان القرآن والحدیث متوافقان فی اثبات الترقی بعد الموت **قوله** وهی لیست الا ادراکات فیه مسامحة واضحة لکن المقصود واضح **قوله** ای بعد قطع تعلق النفس عن البدن فی هذا التفسیر دفع لما یتوهم ان المراد بالنشأة الاخری هو یوم القیمة مع ثبوت الترقی قبل ذلک ایضا فی عالم البرزخ **قوله** قد تصدی بعضهم آه ان الجواب هو ان الاضطراب فی هذا الباب والایراد انما نشأ من الاشتباه فان غرض المصنف ان الحاصل فی کل آن

وان كان ادراكا واحدا لكن للنفس قوة في كل آن لادراكات غير متناهية على سبيل البدلية وقد مر انه لابد لكل زوال من زائل فلابد ان توجد
في النفس قبل آن القوة زائلات غير متناهية ليمكن لها ازالة اي شيء شاءت وهذا التقرير لا يمسه الايراد المذكور اصلا وقد مر منا ما ينفع هذا المقام
فتذكره وقال بعض الناظرين لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك واما لو كان الغرض اثبات امور
غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى واما على تقدير
كون الادراك زوالا لادراك آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس انتهى اقول
الفرق بين التقديرين تحكم فان غرض المصنف ههنا اثبات لزوم الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد وهو لا يتم الا بالجواب المذكور
سواء كان المراد بالامور ادراكات او صفات اخرى فتأمل ولا تعجل **قوله** فيلزم ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل سواء كانت
ادراكات او صفات اخرى **قوله** ولم يرد الخ دفع للمدفع وخلاصته انا لا نسلم الاحتياج الى وجود امور غير متناهية بالفعل فانه لما كان للنفس
قوة لادراكات غير متناهية على سبيل البدل في كل آن كذلك يمكن لها حصول الزائلات على سبيل البدلية في آن قبل آن القوة
ولا يخفى عليك سخافته مما مر منا مرارا فتذكر **قوله** بل في امكان امر واحد آه تقريره ظاهر وسخافته اظهر لما مر من عدم امكان تعلق الزوالات
بزائل واحد والسر فيه ان ما لا يمكن اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا الا ترى الى ان الاشتراك بين الكثيرين لا يمكن في الجزئيات بدلا كما لا يمكن اجتماعا
فكذلك ههنا لما لم يمكن تعلق الزوالات بزائل واحد اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا وبالجملة فبين التعلق الاجتماعي وبين التعلق البدلي ملازمة
كما ان بين التكثر الاجتماعي والتكثر البدلي ملازمة لا يقال قد يوجد في بعض الجزئيات التكثر البدلي كالبيضة الحاصلة في الذهن والشبح
الحاصل من بعيد من غير التكثر الاجتماعي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين لانا نقول كلامهم في هذا
المقام سطحي والنظر الدقيق يحكم انه ليس هناك التكثر البدلي ايضا حقيقة بل الا بالعقل بمعنى التكثر البدلي وانما هو من اغلاط الاوهام
ايضا الا ترى في بحث الكليات منه شك وكان بناء على التكثر البدلي كلا هما مما لا ينبغي ان يصغى اليهما فافهم **قوله** نعم لو تصدى آه
وذلك لان المنع الاول كان بمنع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيقال في دفعه انا سلمنا وقوف النفس بعد قطع التعلق لكنا نقول
ان لها قوة لادراكات غير متناهية في كل آن فيلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بالضرورة **قوله** لكان احسن ان اراد به
انه لا يرد حاشيه على هذا التقدير الايراد المذكور سابقا فممنوع بل غير صحيح وان اراد معنى آخر فليبينه حتى ينظر فيه **قوله** توجيهه آه توضيحه يقتضي
تمهيد مقدمة مقررة عند المنطقيين وهي انه يشترط في القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لا ان يكون
لازما له ولنقيضه ايضا الا ترى الى ان طلوع النهار في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لازم لطلوع الشمس خاصة لا لنقيضه
اذا عرفت هذا فنقول الدليل الذي اورده المصنف على كون العلم بحصول الصورة دون الزوال هكذا ان كان العلم بزوال امر يلزم وجود
الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر والتالي في هذه الشرطية
اعني لزوم وجود الامور الغير المتناهية غير لازم للمقدم بخصوصه اعني كون العلم بزوال امر بل هو لازم لنقيضه ايضا اعني كون العلم بحصول امر وذلك لان العلم
سواء كان عبارة عن زوال امر او تحصيل امر لا محيص عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاعداد على تقدير كونها موجودة في النفس بصفة
اللاتناهي تكون ادراكاتها ايضا غير متناهية سواء كان بالزوال او بالتحصيل بناء على ان العلم على حسب المعلوم فان كانت المعلومات متناهية
كانت الادراكات ايضا متناهية وان كانت غير متناهية كانت الادراكات ايضا غير متناهية وان قلت قد تدرك الامور الغير المتناهية اجمالا

قلت ذلك في العلم الاجمالي والكلام ههنا في العلم التفصيلي والحاصل ان القياس الاستثنائي الذي اورده المصنف غير منتج لفوات شرطه ههنا وهذا هو مراد السيد المحقق بقوله في المنهية المقصود منه دفع ما يتراأى وروده من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى قوله والدفع مستغن عن الشرح شرح الدفع انه لا يلزم من كون المعلومات كالاعداد غير متناهية بالفعل كون ادراكاتها ايضا كذلك حتى يرد المنع المذكور بل الادراكات دائما تكون غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد سواء كانت الاعداد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد او بمعنى الموجود بالفعل وانا اقول الاولى في الدفع ان يقال سلمنا لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل مطلقا لكنه لا يضر المصنف فان وجود الاعداد الغير المتناهية ونحوها انما يلزم في النفس اذا كان العلم عبارة عن الزوال بناء على ما مر من انه لا بد لكل زوال من زائل واما على تقدير تحصيل امر فلا يلزم وجود الاعداد الغير المتناهية فيها حتى يلزم وجود ادراكاتها فيها غير متناهية قوله الضمير للامور فقط قال بعض الناظرين بل الضمير لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها من حيث هي هي انتهى اقول هذا سخيف جدا كيف فان قول السيد المحقق بمعنى انها آه بيان لمعنى كون الامور غير متناهية وعدم التناهي عبارة عن عدم الوقوف ووجودها بالفعل فلا بد ان يرجع الضمير الى الامور كما لا يخفى على كل من تامل قوله لا الى نهاية هذا اشعار بان الضمير الثاني في قوله بمعنى انها موجودة بالفعل ايضا للامور ليطابق القرين بالقرين ولذلك احتاج الى زيادة هذا القيد قوله لم لا يجوز آه محصله انه لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس غير موجود على تقدير قدمها فح تتمكن للنفس ادراكات غير متناهية بمعنى انها موجودة بالفعل لقدمها زمانا وقال بعض الناظرين فيه انه مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهيولاني وكون النفس عارية عن جميع العلوم والمعارف في ابتداء الفطرة انتهى اقول هذا الكلام غير مفيد ههنا فان الفاضل المحشي ايضا لا ينكر تصريح القائلين بقدم النفوس بهذه المرتبة كما يشعر اليه قوله لم لا يجوز وانما غرضه المنع بالسند الذي مر سابقا قوله لما سبق قد سبق ما له وما عليه فتذكره قوله لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية وذلك لان الانتزاع فعل من افعال النفس والنفس لا تقدر على افعال غير متناهية الا في ازمنة غير متناهية ولذلك تراهم يقولون التسلسل في الامور الاعتبارية جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار قوله قيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن آه قائله القاضي محمد علي السنديلي دفعا لما يرد على السيد المحقق من ان التعاقب لا يختص بالامور الانتزاعية الاعتبارية لوجوده في الامور العينية المتعاقبة ايضا كالحوادث اليومية فعلى تقدير كون الاعداد من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة فيكون عدم تناهيها ح بالمعنى الاول وخلاصة الدفع انه ليس غرضه من قوله فعدم تناهيها بالمعنى الثاني هو التخصيص كما يتبادر من ظاهر كلامه بل غرضه بيان الفرق بين التقدير الاول والتقدير الثاني بان في الثاني عدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن وان كان قد يوجد المعنى الاول ايضا بخلاف التقدير الاول فانه لا يتصور فيه عدم التناهي الا بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع من التكلف قوله ولا يبعد ان يقال آه اراد به دفع الايراد المذكور بوجه آخر وهو ان المراد من الموجودة في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة الموجودة بالفعل فاحتمال التعاقب اليومي ساقط من البين قوله فلم يبين آه دفع لما اورد فح يبقى احتمال ثالث وهو كون الاعداد كالحوادث اليومية فلم يبين السيد المحقق حاله وحاصله انه انما لم يذكره للمواخاة الظاهرة والمساواة الباهرة بينها وبين الامور الانتزاعية في ان عدم تناهيها على التقديرين لا يكون الا بالمعنى الاول فاستغنى السيد المحقق بذكر الاحتمال الاول عن الاحتمال الثالث ولا يخفى عليك ما فيه فان الامور المتعاقبة موجودة في الخارج والامور الاعتبارية موجودة في الذهن واحكام الوجود الخارجي والوجود الذهني يجوز ان تكون متغايرة وايضا الامور

الاعتبارية غير موجودة الا بعد الانتزاع وحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة مجتمعة
في الدهر متعاقبة في الزمان فكيف يقاس حال احدهما على الآخر **قوله** اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني آه توضيحه ان ههنا ثلثة احتمالات
احدها ان يكون قول المصنف كالاعداد مثالا لاجتماع امور غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد وح وان كان المثال مطابقا للممثل له
لكنه لا ينفع ههنا لان المحال انما هو ان يكون فيها امور غير متناهية بالفعل لا وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وثانيها
ان يكون مثالا لاجتماع امور غير متناهية بالفعل وح يلزم عدم مطابقة المثال للممثل له لما عرفت من ان الحق ان عدم تناهي الاعداد
بالمعنى الاول وثالثها ان يكون مثالا لنفس اللاتناهي وهو قليل الجدوى بل مثله بعيد عن شان العقلاء وبالجملة كلام المصنف ههنا
لا يخلو عن تمحل **قوله** في الحاشية لان العشرة مثلا آه هذا اثبات للصغرى وهي ان العدد من الامور التي يتكرر نوعها وتبيين الكبرى
وهي ان كل ما هو متكرر بالنوع فهو امر اعتباري في حاشية الحاشية الاخرى **قوله** اذ الكلي آه قال بعض الناظرين لا يخفى على المتامل
ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها انتهى اقول لا يخفى على المتامل ان غرضه من هذه المقدمة دفع ما يرد في هذا المقام من انه
كيف تصدق العشرة على العشرات كالاربعين مثلا لظهور ان الاربعين عبارة عن اربع عشرات مجتمعة فكيف يصدق عليها انها عشرة
وحاصل الدفع انا لا نقول بصدق العشرة على العشرات بصدق واحد حتى يرد عليه ما يرد بل نقول بصدقها عليها باصداق كثيرة وهذا مما
لا ريب فيه وح فلا تكون هذه المقدمة لغوا في هذا الباب **قوله** ويصح اضافته اي اضافة الكلي الى الواحد والكثير **قوله** بخلاف
عشرة عشرات رجال فان معناه عشرة آحاد ما عشرات **قوله** اذا اخذ من حيث هو اي بدون الاضافة **قوله** بالمواطاة فيقال عشرة
رجال عشرة وعشرات رجال عشرة **قوله** على انه عين حقيقته اي على ان العشرة عين حقيقة كل احد من عشرة رجال وعشرات رجال **قوله**
واذا اخذ من حيث اضافته اليه آه قال بعض الناظرين انت تعلم ما فيه فان هذا الكلام يدل على ان صدق العشرة على نفسها صدقا
عرضيا موقوف على اخذه من حيث الاضافة مع ان المتكرر بالنوع عبارة عما يصدق على نفسه سواء اخذ من حيث الاضافة
او لم يوخذ انتهى اقول دلالة الكلام على ما ذكره انما هي بحسب زعمه والصواب ان ايراد الفاضل المحشي حيثية الاضافة ههنا
لمجرد التوضيح لا لغرض انه لا يحصل الصدق العرضي الا بها ويؤيده قوله قبيل هذا ويصح اضافته اليها ايضا **قوله** يصدق عليه بالاشتقاق
اعترض عليه بعض الناظرين بما حاصله انه لا يلزم من اضافة العدد الى مميزه ان لا يحمل عليه الا بالاشتقاق ولا يحمل عليه حملا عرضيا بالمواطاة
واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرض لسائر الاشياء كان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما يحمل على سائر الاشياء
فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل بمواطاة الاول الحمل الاولي والثاني الحمل العرضي فيكون متكررا بالنوع ولا يشترط في متكرر النوع
ان يكون حمله على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق اقول الفاضل المحشي ليس بغافل عما ذكره والشاهد العدل عليه قوله فيما بعد هذا وتارة
على انه وصف عارض له حيث لم يقيده بقيد الاشتقاق فعلم ان كون الحمل العرضي اشتقاقيا ليس بشرط في متكرر النوع وانما ذكر
الاشتقاق ههنا تمثيلا واتباعا لصنيع السيد المحقق فافهم ولا تلتفت الى امثال هذه التشكيكات **قوله** وتارة على انه وصف عارض له
قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف كل كلي هو مع نقيضه شامل لجميع الموجودات ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب ان يصدق هو
او نقيضه عليه فان كان مبدأه متكررا بالنوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان عروض الشيء للشيء يستلزم
عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لامر يستلزم حمل مشتقه عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا

على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشئ على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون متكررا بالنوع وهو خلاف الفرض انتهى كلامه ولعلم منه ان ما ذكره هو في حواشي شرح الهياكل وفي حواشي حاشية التهذيب للجلال مبني على ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على المشتق وبني عليه دفع ايراد الفاضل يوسف كوسج القراباغي في تعريف الحمد بالوصف بالجميل من انه قول خاص فيلزم ان يكون المقول هو المحمود وليس كذلك مع سخافته في نفسه مناقض لهذا الكلام ودفع الايراد المذكور لا يتعين بهذا الطريق بل له طرق اخر ايضا وقد اوضحت كل ذلك كما حققه في رسالتي دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فارجع اليها **قوله** اي نوعه الاضافي حاصله ان ليس المراد من النوع النوع الحقيقي بل النوع الاضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي وتوضيحه ان المتكرر بالنوع لا يخلو اما ان يتكرر عرضه بان يتحقق في افراده مرتين بان يحمل عليهما تارة مواطاة وتارة اشتقاقا او يتكرر ذاتيه فعلى الاول لا يلزم كونه اعتباريا لجواز الاختلاف في افراده بان يكون بعضها موجودا خارجيا وبعضها موجودا ذهنيا ولا استحالة فيه وعلى الثاني لا بد ان يكون اعتباريا لعدم جواز الاختلاف في افراد الذاتي والا لزم كون الماهية الواحدة اعتبارية وحقيقية معا فوجود بعضها في الخارج يستلزم التسلسل لا محالة ثم المتكرر الذاتي صور احدها ان يتكرر نوعه الحقيقي كالوجود وثانيها ان يتكرر نوعه الاضافي بدون تكرر الحقيقي وثالثها ان يتكرر جنسه العالي ورابعها ان يتكرر فصله بدون نوعه ولا يوجد منها الا اولها واما الثاني والثالث فاحتمالان عقليان واما الرابع فممتنع لوجوب المساواة بين الفصل والنوع فتكرر احدهما يستلزم تكرر الآخر وايا ما كان يكون ذلك المتكرر امرا اعتباريا بالدليل المذكور في حاشية الحاشية هذا وقرر الفاضل اللبكني كلام المحشي المحقق بارادة المفهوم من النوع ثم قال لعلك تفطنت مما قررنا ان معنى تكرر النوع تكرر المفهوم بان يكون التكرر في نفس ذلك المفهوم الكلي واليه اشار المحشي في حاشية الحاشية بقوله فيكون مفهومه الخ وليس معناه ان يكون في نوع ذلك الكلي لا في نفس مفهومه كما توهم البعض فحمل النوع على النوع الذاتي بل على مطلق الذاتي غير مرضي انتهى كلامه وهذا التقرير اولى من تقرير الفاضل المحشي كما لا يخفى **قوله** كالوجود آه قال بعض الناظرين الوجود الحقيقي الذي به الموجودية فرد لمفهوم الوجود الانتزاعي وهذا المفهوم صادق عليه فهذا الكلي العرضي اعني الوجود المصدري يصدق على افراده اي الوجودات الخاصة بنحوين الاول الصدق المواطاتي والثاني الصدق الاشتقاقي فالعبارة الصحيحة كالوجود على تقدير عرضيته للوجودات الخاصة انتهى **اقول** المراد بالموجودات الخارجية في كلام الفاضل المحشي هو الوجودات الخاصة الموجودة في الخارج فلا اشكال عليه ثم التحقيق ان القول بان الوجود المصدري يحمل على الوجودات الخاصة مواطاة سخيف جدا كما اشرنا اليه سابقا فكلام الفاضل المحشي ههنا مبني على مجرد الفرض فافهم فانه دقيق ولعله اشار الى هذا بقوله فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** اي بعد اضافته الى ذلك الفرد آه **اقول** اضافته الى ذلك الفرد ليكون حصة له موقوفة على عروضه فجعله موقوفا عليها كما يفهم من ظاهر عبارته لا يخلو عن بعد لكن الامر بعد وضوح المراد سهل **قوله** باعتبارين فيه دفع لاستبعاد اجتماع الذاتية والعرضية في شئ واحد **قوله** ولا غائلة فيه ونظيره اجتماع الجوهرية والعرضية في الصور العقلية للجواهر الحاصلة في الذهن فانها باعتبار كونها موجودة في موضوع وهو الذهن اعراض وباعتبار كونها موجودة لا في موضوع اذا وجدت في الخارج جواهر **قوله** لخروج هذه الاضافة عنه يعني لما كانت اضافة الوجود الى وجود زيد خارجة عن وجود زيد فلا يكون وجود وجود زيد عين وجود زيد بل خارجا عنه عارضا له **قوله** فافهم الظاهر انه اشارة الى دقة المقام ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع ما يورد ههنا

191

ان وجد للاشياء لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لا سبيل الى الثاني والا لم يوجد الاشياء ولا سبيل الى الاول لاستلزامه
التسلسل في الوجودات وتقرير الدفع انا نختار الشق الثاني ولا نسلم لزوم التسلسل المستحيل لانقطاعه انقطاع الاعتبار قوله فانه لو وجد
فرد منه كقدم العقل فانه لو لم يتصف بالقدم بل يكون حادثا يلزم حدوث العقل ولما اتصف بالقدم وهو موجود في الخارج يلزم وجود
قدمه ايضا في الخارج فيلزم التسلسل في الامور الموجودة العينية وقس عليه الامكان ونظائره قوله فيلزم التسلسل في الامور العينية اي
المرتبة فان امكان الامكان مقدم على الامكان وهكذا وهذا القدر كاف في اجراء البراهين قوله ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب
ايضا الظاهر ان الاستشهاد على قوله وان تالفت منه الاعداد وقال الامام الرازي في كتابه الملخص في بحث الكم اعلم ان الكم المنفصل ليس
الا العدد لان قوام المنفصل من المتفرقات التي هي مفردات التي هي آحاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من
اجتماع امثاله الا العدد والمعدود انما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالوحدات التي هي فيها فاذن الكم المنفصل ليس
الا العدد انتهى كلامه وهذا الكلام احق بالاستشهاد فان كلام الامام امام الكلام وقال العلامة الجرجاني في حواشي شرح التجريد القديم
قيل انحصار الكم المنفصل في العدد غير بين ولا مبرهن كيف والجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما بعدد
وقد استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل مركب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يوخذ
من حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان او حجر فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان
اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الاناسي الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة
من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة فهي انما تكون كميات منفصلة من حيث انها معدودة فليس
الكم المنفصل الا العدد وما عداه انما يكون كما منفصلا بالواسطة وذهب بعض الناس الى ان القول كم منفصل غير قار الذات كما ان العدد
كم منفصل قار الذات والحق ان القول انما يكون كما لاجل الكثرة التي فيه ولولاها لم يكن كما فهو كم منفصل بالعرض وكذا الجسم مع سطحه
والسطح مع خطه قوله والحق انه ليس بعدد اعلم انهم اختلفوا في ان الواحد هل هو من العدد ام لا والحق ان النزاع لفظي فمن عرفه بكمية تطلق على
الواحد وما يتركب منه ادخل الواحد فيه وكذا من عرفه بما يعد به الاشياء ومن عرفه بما يكون نصف مجموع حاشيتيه كالاربعة فان حاشيتيها
ثلثة وخمسة ومجموعهما ثمانية والاربعة نصفه وقس عليه اخرجه عن العدد واختاره البهاء العاملي في خلاصة الحساب وقد تكلف لادخال
الواحد على هذا التعريف ايضا بتعميم الحاشية من الصحيح والكسر فان الواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه لان حاشيته التحتانية النصف
والفوقانية واحد ونصف ومجموعهما اثنان والواحد نصفه لا يقال حاشية الواحد الفوقانية انما هي اثنان لا واحد ونصف لانا نقول
الفوقانية لعدد تزيد عليه بقدر نقصان التحتانية عنه فان الثلاثة مثلا تنقص عن الاربعة بواحد والخمسة تزيد عليها بهذا القدر وقس عليه وههنا لما كان النصف
ناقصا عن الواحد بقدر النصف تزيد حاشيته الفوقانية عليه بهذا القدر فلا يكون الا الواحد والنصف قوله لاتحاده مع المعدود في الوجود الخ حاصله ان
مدار الحمل العرضي بين الشيئين هو اتحادهما في الوجود وهو موجود ههنا وليس المراد باتحادهما في الوجود عروض الوجود الواحد لهما بل المراد اتحادهما بحسب نحو من الوجود
مع تغايرهما الذي يفهم من كل منهما فان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة ما كقيام المبدأ او قيام مبدأيهما
بشيء واحد او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من شيء آخر فاورد عليه استاذ استاذ الفاضل المحشي في شرح السلم بانه على هذا
لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية الانتزاعية ومباديها في صحة حمل المشتقات دون مباديها كالفوق والفوقية

له اي مولانا فخر الدين الخطيب الرازي ١٢ منه مد ظله

له اي مولانا السيد علي الجرجاني ١٢ منه مد ظله

له اي المولوي حمد الله السنديلي رح ١٢ منه مد ظله

فان الفوق يحمل على السماء دون الفوقية مع ان كلا منهما منتزع من السماء بل الفوقية اولى بالحمل لكونها منتزعة بالذات فالفرق
عسير جدا او دفعه بحر العلوم رحمه الله تعالى في شرحه للسلم بان الحمل بالعرض ليس عبارة عن الانتزاع او الانضمام بل هو عبارة
عن علاقة خاصة ينتسب بها وجود احدهما الى الآخر وتلك مفقودة في المبادي دون المشتقات نعم قيام المبدأ وانتزاعه امارة
لتحقق تلك العلاقة بين مشتقاتها ويمكن ان يدفع ايضا بان قيام المبدأ وانتزاعه سبب تحقق الحمل اعني الاتحاد بين المشتق
ومعروضه لا الاتحاد انفسها ولعلك تفطنت من ههنا تحقيق قولهم المصادر لا تحمل الا على ما يرادفها او حصصها لا على معروضها
الا بالاشتقاق واما قولهم في فن الامور العامة الواجب وجود فله محملان احدهما ان يراد بالوجود ما به الموجودية لا معناه المصدري
وثانيهما انه مشتمل على المبالغة كزيد عدل بناء على ان صدق الوجود على الواجب لا يحتاج الى حيثية اخرى كالاستناد الى الجاعل وغيره
فمن زعم ان الوجود المصدري محمول على الواجب مواطاة فقد اتى بالامر العجيب قوله والتباين بين المقولات آه دفع دخل مقدر تقريره ان
المقولات متباينة فيما بينها لا يمكن صدق اثنين منها على الآخر والعدد من مقولة الكم فكيف يصدق على معروضه الذي هو من مقولة اخرى
مواطاة وخلاصة الدفع ان صدق المقولتين على شيء انما يمتنع اذا كان كل منهما ذاتيا واما لو كان احدهما بحسب الذات والآخر بالعرض
فلا يمتنع وههنا كذلك فان صدق مقولة الكم على المعروض ليس الا بالعرض قوله ليست على هذه الصفة اي لا يمكن حملها على معروضها
مواطاة لما عرفته سابقا قوله فغير المحمول غير المحمول هذا نتيجة لقياس مرتب على الشكل الثاني بان يقال العدد محمول مواطاة على
معروضه ولا شيء من الوحدات بمحمول عليه كذلك فلا شيء من العدد بوحدة قوله اذ المشتقات معنى اعتباري اي بالاتفاق
اما على رأي السيد المحقق فلانها انتزاعيات واما على رأي الجمهور فلاخذ النسبة فيها وتفصيل المقام انهم اختلفوا في حقيقة المشتق على اربعة
مذاهب الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة واليه ذهب اهل العربية فهو على هذا المذهب موضوع لمعناه بحيث يدل بجوهره
على الصفة وبهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها على سبيل البدل والنسبة وأورد عليه بوجوه منها
انه يلزم على هذا ان يكون المشتق مركبا لدلالة جزئه على جزء معناه مع انهم عدوه من المفردات واجاب عنه رئيس الصناعة في الشفاء
بانا لا ندعي ان دلالة الاجزاء كيف ما كانت تقتضي كون اللفظ مركبا بل المعتبر في التركيب ان يكون هناك اجزاء مرتبة اما الفاظ
او حروف او مقاطع مسموعة وههنا ليس كذلك ومنها انه على هذا لا يبقى الفرق بين المشتق والفعل لاشتمالهما على الحدث والنسبة فلم لا
يجعلون المشتق مستقلا بالمفهومية صالحا لان يخبر عنه دون الفعل والجواب عنه ان النسبة في المشتقات نسبة تقييدية ملحوظة
بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بها ولذا للوصف ولذلك يصلح لكونه محكوما عليه بخلاف الفعل فان النسبة فيه تامة
والمقصود هو الصفة المسندة الى فاعل ما وليست الذات فيه الا ملحوظة تبعا فافترقا ومنها ما اورده العلامة الجرجاني في حواشي
شرح المطالع من انه لو كانت الذات داخلة في معنى المشتق فاما ان تكون المبهمة داخلة او المعينة لا سبيل الى الاول لان المشتق
قد يكون فصلا كالناطق فلو دخل فيه مفهوم الشيء ويكون معناه شيء له النطق يلزم دخول العرض العام في الفصل وهو باطل
ولا سبيل الى الثاني والا لانقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان فان الشيء المعين الذي له الضحك هو الانسان
وثبوت الشيء لنفسه ضروري واجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة المتعلقة بالحواشي المذكورة بما حاصله انه لا يلزم على
كلا شقي الدليل محال اما على الاول فلان الفصل لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم من دخول العرض العام في الناطق

له اي مولانا عبد العلي بحر العلوم رح منه مد ظله

سه اي الشيخ ابو علي بن سينا منه مد ظله

سه اي مولانا السيد الشريف منه مد ظله

سه اي مولانا جلال الدين الدواني رح منه مد ظله

مثلاً دخوله في حقيقة الفصل وأما على الثاني فلان ما ذكره انما يلزم لو كان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو على التقدير المفروض عبارة عن المعروض مع قيد الصفة فلا يلزم الانقلاب والمذهب الثاني انه مركب من الصفة والنسبة فقط دون الذات وينسب الى العلامة الجرجاني وهو وان لم يوجد في تصنيف من تصانيفه صريحاً لكنه لما ابطل مذهب القائلين بدخول الذات في المشتقات في حواشي شرح المطالع ولا يفهم من كلامه انه قائل ببساطتها فاستنبطوا من ذلك انه قائل بكون معنى المشتق مركباً من الصفة والنسبة دون الذات كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا المذهب سخيف جداً فان دخول النسبة التي هي عبارة عن اضافة بين الطرفين في حقيقة من غير دخول المنتسبين غير معقول فاي ضرورة دعتهم الى نسبة مثل هذا المذهب الى مثل هذا العلامة من غير ان يصرح كلامه به ويشير اليه بل كلامه في حواشي شرح مختصر ابن الحاجب العضدي يدل على خلافه حيث قال لفظ ضارب مثلاً يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما اتصفت به انتهى فعلم ان غرضه في حواشي شرح المطالع مجرد الايراد على الجمهور لا اختياره ان الذات ليست بداخلة في حقيقة المشتق والمذهب الثالث ما اختاره المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة من انه يعبر عن معنى الاسود والابيض مثلاً بسياه وسفيد ونحوهما فلا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا وليس بين المشتق والمشتق منه تغاير بحسب الحقيقة فان الابيض مثلاً اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مشتق منه وللكلام ههنا مجال وسيع تركناه خوفاً للاطالة والمذهب الرابع ما اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظراً الى الوصف القائم به فالموصوف ينتزع عنه وكل من الوصف والنسبة منشأ الانتزاع وفيه ان كونه امراً بسيطاً مما لا برهان عليه فههنا احتمال خامس اختاره وهو انه عبارة عن المجمل المركب من الذات والصفة والنسبة الملحوظة بلحاظ وحداني وهذا هو الظاهر من محاورات اهل العربية كما لا يخفى على من تتبع كلامهم **قوله** حيث اراد بوجوده في الاشياء آه محصله انه لم يرد بالوجود في الاشياء الوجود العيني كما هو المتبادر بقرينة قوله ووجود في النفس بل المراد به وجوده بمناشي انتزاعه فالشيخ رح لم يثبت للعدد وجوداً خارجياً على سبيل الاستقلال بل في ضمن مناشيه **قال** وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به الخ اورد عليه بعض الافاضل بانه لو حمل هذا القول على الظاهر فهو غير معتد به ولو صرف عنه بان يراد بالوجود في نفسه بدون المنشأ فيكون معتداً لان هذا الوجود والعدد ليس الا في الذهن وهكذا حال قول الشيخ المذكور في الهيات الشفاء فالفرق بين القولين كما صدر عن السيد المحقق وهن واجيب عنه بوجهين الاول انا لا نسلم ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول اعني قوله وليس قول من قال الى قوله يعتد به منقول قول الشيخ في الشفاء والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي لكنه لما كان الشيخ رئيس الفن صرف المحشي قوله عن الظاهر وهذا البعض لعله لا يكون رئيساً فلم يصرف المحشي كلامه عن الظاهر وانا اقول المورد والمجيب كلاهما سلكا مسلك الخطأ ولم يتيسر لهما الرجوع الى الشفاء ليظهر لهما ان قوله ان العدد الى قوله فهو حق كله قول الشيخ وعبارته في فصل من فصول الهيات الشفاء موضوع لتحقيق ماهية العدد هكذا القول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجرداً عن المادة التي هي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائماً بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهت فاستقم ولا تزل فان اكثر المحشين قد زلت اقدامهم في هذا المقام فظنوا ما ظنوا وحسبوا انهم احسنوا **قوله** ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقاً آه قيده بقوله في الحكمة لان المتكلمين

ای السید الشریف الجرجانی ۱۲ منه

ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲ منه

ای المورد عبد النبی رح ۱۲ منه

يقولون بجواز البراهين في الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة كانت او متعاقبة مرتبة كانت او غير مرتبة كما هو مبسوط في شرح المقاصد

العضدية وغيره قوله فلو حمل قوله هذا آه تفصيل المقام ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون غرض المصنف اثبات الترتيب بين تلك الامور

الغير المتناهية وجودا فقط كما يفيده قوله فتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة وثانيها ان يكون غرضه اثبات الترتيب بين اعدام تلك

الامور وثالثها ان يكون غرضه اثبات الترتيب وجودا وعدما كليهما والسيد المحقق اختار الوسط بناء على ان خير الامور اوساطها ويؤيد الحق

بشهادة قول المصنف في النتيجة فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضا وتبعه الفاضل المحشي ايضا وايده

بانه لو كان المدعى اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها وجودا لكفى في اثباته ان يقال العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ولغت

المقدمات الباقية وبه ظهر سخافة الاحتمال الاول واختار بحر العلوم الاحتمال الثالث وجعله بعض العلماء اوجه وبعض الناظرين جعله الاولى

ولا يخفى على المتفطن ان قول المص لانه لما كان العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر الخ يابى عن هذا

التوجيه كل الاباء فتنبه ولا تقلد الاموات فان المقلدين كلهم اموات قوله ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات وبالامور ثانيا بالعرض

فاندفع ما يتوهم ان غاية ما يلزم على هذا التقدير ابطال العدمات الغير المتناهية لا ابطال تلك الامور المطلوب ابطالها اذ ذاك قوله وانما صرف

عنان العناية الخ دفع لما يقال لم لم يثبت المص الترتيب بين تلك الامور نفسها بان اثبات الترتيب بين الاعدام يستلزم شناعة فوق

ما يلزم على تقدير اثبات الترتيب بين انفسها فكان هو بالاختيار احرى وذلك لانه اذا ثبت الترتيب بين تلك الاعدام وتبين بطلانها

لزمت الشناعة في نفس العلوم اي الاعدام بخلاف ما اذا ثبت من جهة انفسها فانها غير تلك العلوم قوله اشنع مما في غيره اورد عليه

بعض العلماء بانه غير تام لانا نقول الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزوال وفي غيره اشنع وافظع من الزامها في نفس الزوال فقط ولعل

قوله فافهم اشارة اليه اقول حكم الفاضل المحشي بكون اللاتناهي في نفسه اشنع انما هو بالنسبة الى الاحتمال الاول كما يقتضيه سوق

كلامه فالحكم بعدم كونه تاما مبني على عدم فهم مرامه واما الاحتمال الثالث فلما لم يكن موافقا لسوق كلام المصنف كما عرفت لم يلتفت

اليه الفاضل المحشي ومن ههنا ظهر ان قوله فافهم ليس اشارة الى ما ذكره بل هو اشارة الى ما ذكرنا من التفصيل قوله اذ الملزوم مقدم بالماهية

على اللازم اي بحسب ذاته واما بحسب وصف الملزومية فهو متأخر عن اللازم ولا بعد في ذلك الا ترى الى الاجزاء فانها مقدمة بحسب ذواتها على الكل

وبحسب وصفها بالجزئية مؤخرة عنه قوله وبانه يمكن آه هذا مبني على ما اشتهر من انه لا انتزاع الا لما حصل في الذهن وقد ذكره السيد المحقق

في حواشي شرح المواقف وغيره فاذا تصورنا العشرة حصل كنهه فينا فلو كانت الاعداد التي تحتها من ذاتياتها لحصل لنا العلم بها ايضا عند

تصورنا العشرة واذ ليس فليس وتوضيحه على ما ذكره العلامة الجرجاني في حواشي شرح التجريد القديم ان الثلثة مثلا هي ثلث وحدات

مع الصورة الوحدانية التي هي مبدأ لخواصها وهذه الصورة لا دخل لها في ماهية العشرة بل لا تعقل بدون تحققها وكذا الحال في سائر

الاعداد التي يتصور تركيب العشرة منها فعلم ان الماهية مركبة من الوحدات لا من الاعداد التي تحتها قوله اي في حكم النقل هذا ما ذكره

السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قوله فلا يرد آه هذا الايراد مما اورده السيد المحقق في رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد وحاصله

ان قول المستدل فيلزم الترجيح بلا مرجح غير صحيح وهل هذا الا كالقول بان تركيب الانسان من الحيوان الناطق دون الماشي الضاحك

ترجيح بلا مرجح وهو كما ترى ضرورة ان الترجيح انما يتاتى في ما كانت نسبته الى شيء نسبة الامكان لا نسبة الذاتيات الى الذات نسبة الضرورة

ومن ثم تسمعهم يقولون الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها فيجوز ان يتركب العدد كالعشرة مثلا من بعض الاعداد التي تحتها كالستة والاربعة

ل۵ اي مولانا عبد العلي رح ۱۲ منه ظله

۱۹۵

مثلاً دون غيرها وتكون نسبة ذلك البعض اليها نسبة الضرورة فلا يلزم الترجيح من غير مرجح قوله لان الترجيح الخ بيان لعدم الورود وحاصله ان تقومه في الواقع وان لم يحتج الى مرجح لكن حكم العقل بتقومه من بعض الاعداد دون البعض مع تساوي نسبتها اليه يحتاج الى مرجح البتة ولا يخفى عليك ما فيه فان المطلوب انما هو تعيين التقوم في الواقع لا في حكم العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل لا يمنع تركيبه في الواقع من بعض الاعداد المعينة دون بعض كذا اورده بعض الافاضل وتبعه بعض الناظرين واقول قد اشتهر بين الجمهور ان كنه الانتزاعي ليس الا ما حصل منه في العقل فكنه العشرة ليس الا ما حصل منه في العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل ههنا يستلزم الترجيح من غير مرجح في الواقع ايضا نعم لقائل ان يعود ويقول تقوم حقيقة شيء بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح ولي في هذا المقام تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي على حواشي شرح الهياكل فلا نعيده قوله ورد آه هذا الرد بطريق المعارضة واراد القاضي احمد علي السنديلي واصله من حواشي شرح التجريد القديم الشريفية وتقريره ان حقيقة الستة مثلا كما تحصل من الآحاد كذلك تحصل من الاعداد وليست للآحاد اولوية بالنسبة الى الاعداد فالقول بان العدد متركب من الوحدات لا من الاعداد ترجيح من غير مرجح ولا يبعد ان يجعل هذا التقرير نقضا اجماليا قوله اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية دفع لما اجاب به العلامة القوشجي في شرح التجريد عن الرد المذكور بان لزوم الترجيح من غير مرجح ههنا ممنوع لكون الآحاد اولى بالنسبة الى الاعداد فالقول بتركيبه من الآحاد احرى ووجه الاولوية ان الاعداد شاملة للآحاد على كل تقدير اما على تقدير تركبها منها فظاهر واما على تقدير تركبها من الاعداد فلانه اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التي وقعت اجزاء ثم وثم الى ان ينتهي الى اثنين لا بد ان يجاب بانه مركب من وحدتين وحاصل الدفع ان اشتمال الاعداد على الآحاد على كل تقدير لا يوجب اولوية تركبها منها كيف ولو كان كذلك لزم القول بان تركب السرير من العناصر الاربع اولى من تركبه من الخشب المخصوصة واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله ووجه الملازمة على قياس ما بينه المجيب ان يقال اذا سئل عن حقيقة قطعات الخشب ثم وثم الى ان ينتهي الامر الى الاجزاء الاولية لا بد ان يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالآحاد في انتهاء الجواب اليها فينبغي ان يقال من بدو الامر ان السرير مركب من العناصر الاربع هذا ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع مضحكة للصبيان فان السرير وان اشتمل على العناصر لكنها لا تكفي في تحصله كما تشهد به المشاهدة واما الآحاد فلا شك انها بوحدتها تكفي في تقوم العدد فتركبه منها يكون اولى بلا ريب فقياس ما نحن فيه على السرير فاسد قوله وعلى التسليم دفع آخر للجواب المذكور وحاصله انا سلمنا ان اشتمال العدد على الآحاد يوجب اولوية تركبه منها لا من الاعداد لكن لا يلزم من هذه الاولوية جزم العقل بان تقوم الاعداد في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد قوله سواء كان تقومها آه وذلك لانا نعلم ان حقيقة الستة بعد ما تركبت من اربعة واثنين مثلا لا تحتاج الى امر آخر سواء كان على سبيل البدل او على سبيل الاجتماع فلا مجال لما يتوهم ان الاستغناء انما يلزم لو كان تركب الستة من الاعداد التحتانية على سبيل البدلية واما لو كان على سبيل الاجتماع فلا قوله هو لوازم الخ ابطال للازم بان الاستغناء عن شيء يشعر بامكان الانفكاك بينهما بل هو مترتب عليه والضرورة الوجدانية تشهد بان نسبة الذاتيات الى الذات ليست نسبة الامكان بل نسبة الضرورة فلا يجوز الاستغناء عنها قوله والايراد بان الكل آه حاصل الايراد انه انما يلزم الاستغناء لو قلنا بتركب الستة مثلا من كل واحد من الاعداد التحتانية بخصوصها ونحن لا نقول به بل نقول بتركبه من القدر المشترك بينها فالذاتي في الحقيقة هو القدر المشترك ولا يلزم الاستغناء عنه هذا كما يقال في تعدد العلل لمعلول واحد على سبيل التبادل وتحصيل الاندفاع ان هذا الايراد لا يضرنا فان القدر المشترك بين الاعداد لا يوجد سوى الوحدات فالقول بتركبه من القدر المشترك قول بتركبه من الوحدات

قوله اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته آه تقريره ظاهر قال بعض الناظرين فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان يتركب الثلثة من اثنين وواحد كذا
يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذي ذكره جار في الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين وواحد فقط او ثلث وحدات
فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الذاتي انتهى اقول فيه خطأ ظاهر صدر عن الغفلة عن قول الفاضل المحشي
اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته قال والثلثة ان كانت مركبة من العدد تكون مركبا من العدد الذي هو اثنان ح من الوحدة فيه
اشارة الى ان الاثنين ايضا داخل في الاعداد ومنهم من زعم انه ليس بعدد كما ان الواحد ليس بعدد وهو مذهب ضعيف جدا قال رئيس الصناعة
في الشفاء مما يجب ان يبحث عنه من حال العدد حال الاثنينية فقد قال بعضهم انها ليست بعدد لانها الزوج الاول كما ان الوحدة هي الفرد الاول
فكما ان الوحدة ليست بعدد كذلك الاثنينية ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة واما اصحاب التحقيق فلا يشتغلون بامثال
هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير العدد لاجل انها فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيها الى الوحدات ولا اذا قالوا مركبة من
الوحدات يعنون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع فان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من وحدة وقد جرت
عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا ضعف له
مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو عدد وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد فالاثنان اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد
واما الكثرة بالعدد فلا تنتهي الى واحد انتهى كلامه **قوله** كما صرح به الشيخ في الشفاء اشار بذلك الى ان فيه خلافا فان منهم من ادخل الوحدة
وكذا النقطة في الكيف وعرفه بما لا يقتضي القسمة والنسبة لذاتها واما من اخرجها عنه وعن جميع المقولات عرفه بما لا يقتضي القسمة واللاقسمة
ولا النسبة وقال الفاضل العلي في حواشي شرح هداية الحكمة الميبذي لا شك ان النقطة والوحدة لا ينقسمان واما اقتضاؤهما اللاقسمة ليكون
القيد المذكور احترازا عنهما محل تامل انتهى **اقول** لا وجه للتامل فان النقطة معرفة بما لا طول له ولا عرض وقد تعرف بما لا امتداد له والوحدة
معرفة بما لا ينقسم من جهة انه لا ينقسم فذاتهما مقتضية للاقسمة قطعا لا يقال لا شك في ان الوحدة من الاعراض لاحتياجها الى الموضوع واذا
لم تدخل في الكيف وعدم دخولها في باقي المقولات ظاهر لزم عدم انحصار العرض في المقولات التسع وهو خلاف ما صرحوا به لانا نقول الانحصار في
المقولات التسع انما هو بالنسبة الى المركبات العقلية والوحدة وكذا الوجود وغيرهما من الامور العامة كلها بسائط ذهنية ليست بمندرجة
تحت جنس فلا تدخل تحت مقولة من المقولات كيف فان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها والمندرج تحت
المقولات يكون موضوعا لها وبالجملة الوحدة والوجود وامثالها وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة في مقولة من المقولات
ولا مضايقة فيه وبهذا ظهرت سخافة ما ظنه السيد المحقق في بعض منهيات حواشي شرح المواقف من ان الوجود ليس بعرض حيث قال
ما وقع في تعليقات الشفاء من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور اي الموجود في الموضوع انتهى كيف
ولو لم يكن الوجود وامثاله من الاعراض وظاهر انها ليست بجواهر يلزم بطلان حصر الممكن في الجوهر والعرض كما لا يخفى وكذا ظهرت
سخافة ما في المواقف من ان الوجود ليس بجوهر وليس بعرض فانهما من اقسام الموجود والوجود ليس كذلك انتهى وذلك لانه ان اراد ان الجوهر
والعرض من اقسام الموجود الخارجي فينتقض بالاضافة فانها ليست موجودة في الخارج قطعا وان اراد انهما من اقسام الموجود
مطلقا فالوجود ايضا موجود فلا بد ان يتصف باحدهما واذ ليس بجوهر فلا بد ان يكون عرضا وما عرض لشارح المواقف من ان الوجود
ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء عجيب الم يدر ان المفهوم يتصف بالمفهوم

لما اي الشيخ ابي علي بن سينا ۱۲ منه مدظله

ای الفاضل محمد بن حسين العاملي ۱۲ منه مدظله

196

كما صرح به الشيخ في الشفاء

قوله باشتمال

غلام يحيى

والامكان بالممكن والقدم بالقديم وامثالها كثيرة لا تخفى على احد فكيف خفيت على مثل هذا العلامة قال قال بعض المحققين آه اراد به
مولانا جلال الدين الدواني فانه قال في شرح العقائد العضدية هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته
اما اذا كان محض الوحدات فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط
لا بصورة مغايرة لموادها فيكون هذا من خواص الكم المنفصل انتهى وقال في حواشي شرح التجريد هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء
الصوري ظاهر واما مع نفي الجزء الصوري فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر ودخول الوحدات في العدد ح بعينه دخول الاعداد انتهى
وتوضيحه ان الحكم بعدم تركب العدد من الاعداد التي تحته انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته فانه ح لو تركب العدد
كالستة مثلا من الاعداد التي تحته فاما عن بعضها دون بعض او عن جميعها وكلاهما باطلان واما اذا كان العدد غير مشتمل على الجزء الصوري
ويكون عبارة عن محض الوحدات فلا يتمشى ذلك الكلام فان تركب العدد ح من الوحدات هو بعينه تركبه من الاعداد فدخول الوحدات
ح بعينه دخول الاعداد ولما كان يرد عليه ان كل عدد نوع في نفسه وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الامتياز يكون هو الصورة
النوعية فلا بد من اشتمال كل عدد على الصورة النوعية دفعه بقوله وح يكون كل مرتبة الخ ثم لما كان يختلج في القلب ان كل جوهر ممتاز
عن الجواهر الأخر بالفصل وكذا كل عرض والعدد ايضا عرض فلا يكون امتيازه عن غيره الا بالفصل والفصول صور نوعية من وجه فكيف
يقال انها ممتازة بخصوصية موادها ازاحه بقوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل هذا ولا يخفى على المتفطن ان هذا الكلام كله من اوله
الى آخره سخيف جدا فان عدم تمشي ذلك الكلام على تقدير كون العدد محض الوحدات خطأ فاحش كيف وعلى تقدير نفي الجزء الصوري
العدد ليس عبارة عن الوحدات المحضة بدون الوحدة دخولا او عروضا حتى يكون تركب العدد من الوحدات بعينه تركبه من الاعداد
التحتانية بل هو عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية ولا شك ان دخولها من هذه الحيثية لا يستلزم دخولها
لا من هذه الحيثية وهو ظاهر والقول بتميز كل مرتبة من مراتب الاعداد بخصوصها عجيب فانه ان اراد به ان كل عدد ممتاز عن سائر الاعداد
بمجرد تركبه من الوحدات فهو غير مسلم لكون جميع الاعداد مشتركة في هذا القدر وما به الامتياز غير ما به الاشتراك وان اراد به انه ممتاز عن سائرها
بواسطة المادة المخصوصة بخصوصيته كون الوحدات على قدر معين فهو عين المدعى وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه واعجب منه قوله
فيكون هذا من خواص الكم المنفصل قال كمال المدققين [ای مولانا کمال الدین شرح ۱۲ منه مد ظله] في حواشيه على الشرح المذكور هذا القول لا يتم الا بالتزام ان كل وحدة مخالفة
بالماهية لوحدة اخرى وهذا كما ترى قوله ظنا منهم في ايراد الجار والمجرور اشارة الى ان هذا الظن غير مطابق للواقع قوله اذ لو لم يكن
جزء صوري آه هذا الوجه ذكره الفاضل القراباغي [ای مولانا یوسف کوسج القراباغی منه مد ظله] في حواشي شرح العقائد الجلالي ونسبه الى نفسه حيث قال سنح لي وجه على ان العدد يجب
ان يكون له جزء صوري لان الوحدة من مقولة الكيف او ليس من مقولة والكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو
كان العدد محض الوحدات لصدق عليه الوحدة فلم يصدق عليه الكم المنفصل الذي هو العدد فان التقابل بينهما وان لم يكن بالذات فلا اقل
من ان يكون بالعرض انتهى وانت تعلم ما فيه فان العدد ليس هو الكثير من حيث انه كثير بل هو الكثير من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية
فالمقدمات لا تنتج المطلوب والكلام في ماله وما عليه طويل الذيل لم اذكره لئلا يطول الكلام ويفوت المرام فان شئت الاطلاع عليه
فارجع الى حواشي شرح العقائد الجلالي قوله بناء على ما تقرر آه هذا المتقرر مذكور في حواشي شرح التجريد الجلالية القديمة وغيرها قوله ليست
من المقولات التسع لعله بيان للامر الواقعي والا فلو كانت الوحدة من مقولة الكيف ايضا لم يقدح في الاستدلال قوله واما على القدم

استمالة على الجزء الصوري آه قد يقال على هذا التقدير تلزم المجعولية الذاتية فان الوحدات من حيث هي وحدات ليست بمقولة
ولا داخلة تحت مقولة وبعد عروض الهيئة الاجتماعية تصير حقيقة عددية محصلة من مقولة الكم فيكون جعلها من الكم مرهونا بعروض
العارض وهذا الايراد قوي الورود على القائلين بجزئية الصوري والجواب عنه بان الكم ليس جنسا للحقيقة العددية بل هو عرض عام له كالجوهر
لفصول الجواهر واه لكونه خارقا لاجماعهم على ان العدد من مقولة الكم قوله والجواب آه محصله ان صدق المتباينين على شيء واحد
انما يمتنع اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين فلا وههنا كذلك فان صدق العدد على تلك الوحدات بصدق واحد
وصدق الوحدة عليها باصداق كثيرة فلا مضايقة فيه قوله وهو راي اهل التحقيق اقول الاحتمالات في تركب العدد من الوحدات
اربعة كما بينه السيد المحقق في حاشية الحاشية والمذهب اثنان كونه مركبا من مجموع الوحدات والهيئة وكونه عبارة عن
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية حيثية تقييدية في العنوان دون المعنون وهذا الاخير مذهب اهل التحقيق
وفهم المحقق الدواني من عبارات نفاة الجزء الصوري انهم قالوا بنفي الجزء الصوري مطلقا وان العدد عبارة عن الوحدات المحضة
فقال ما قال وقد مر ماله وما عليه اذا عرفت هذا علمت ان قول الفاضل المحشي هذا وقع في غير موقعه اللهم الا ان يرتكب صنع الاستخدام
وهذا وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يستقيم على راي الفاضل المحشي فانه قد صرح في ما سبق ان تحسين صنعة الاستخدام ليس مطلقا
بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالمقصود ومن المعلوم فقدان القرينة في هذه العبارة فافهم فانه سانح عزيز قوله
ويمكن الاستدلال عليه آه هذا ايضا مبني على ما اشتهر من ان كنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن فتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوري شاهد على ان الجزء الصوري ليس داخلا في حقيقته كما لا يخفى فالمناقشة في المقدمة المذكورة المشهورة كما صدرت عن
بعض الناظرين لا تقدح في شيء وقد مر نظيره سابقا فتذكره قوله اذ ثلثة ثلثة آه يرد عليه انه يلزم على هذا ان لا يكون مراتب الاعداد
انواعا متخالفة وهو خلاف ما صرحوا به والجواب عنه بان الاختلاف يجوز ان يكون لخصوصية المادة ليس بشيء على ما مر واما قول
بعض الناظرين لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة انتهى فزلة عن القلم كما لا يخفى على من له ادنى فطنة
قال هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية يرد عليه ان العدد لو كان عبارة عن الوحدات من حيث عروض
الهيئة تلزم المجعولية الذاتية لان الوحدات ليست بمقولة او من مقولة الكيف كما هو مزعوم الاكثر وبعد عروض الهيئة تكون تلك الوحدات
بعينها من مقولة الكم فلزم احتياج الوحدات في كونها كما الى امر خارج ودفعه بحر العلوم رح بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة
احدية متقررة مغايرة للاحاد وبعد عروض الوحدة قد تقرر حقيقة عددية احدية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة
حقيقة احدية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة احدية حتى تلزم المجعولية الذاتية ومثل هذا بعينه مثل الحيوان والناطق لم تكن حقيقة محصلة
وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية انسانية انتهى وفيه ما اورده ابي واستاذي سراج المحققين في كشف المكتوم بان هذا الدفع
غير نافع لان الوحدات قبل عروض الهيئة اما حقيقة عددية او لا على الاول لا حاجة الى عروض الهيئة هذا خلف وعلى الثاني فصارت
عددا من مقولة الكم بسبب الامر الخارج وهو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية كما افاده احسن المحققين انتهى وقال بعض الناظرين محصل كلام
البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها
معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية

الذاتية انتهى اقول ليس غرضه من بيان المحصل الا تسويد الورق لان التشقيق المذكور في كلام الراد المحقق جار بعد المحصل ايضا فتفطن

وبعد اللتيا والتي اقول النظر الدقيق يحكم بان كل واحد من مراتب الاعداد شيء واحد بسيط ليس مركبا من الاعداد المتحانية ولا من الآحاد ولا من الوحدات

والوحدات انما هي اجزاء تحليلية لها ومنتزعات عنها فهي اجزاء مسامحة لا حقيقة وعلى هذا لا يلزم شيء من المحذورات لا تعدد الذاتيات

ولا المجعولات الذاتية ولا غيرها وهذا وان كان لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق وبالقبول حقيق لا يقال الشيء انما ينحل الى ما تركب منه

فالوحدات ان لم تكن اجزاء تركيبية للعدد لا ينحل العدد اليها ايضا لانا نقول هذا منتقض بقطعات الفرطاس والخشب وامثالها

قوله والا لزم آه قال في المنهية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها في المعنون للزوم الافراد على تقدير ان لا تكون معتبرة في العنوان ايضا

بان تكون الحيثية اطلاقية انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما عرض للفاضل الجيالكوتي في حواشيه على شرح العقائد الجلالي من ان حيثية

العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة قوله اي مرتبة عليه آثاره آه اشارة

الى انه ليس المراد بالحقيقة المحصلة ههنا ما يكون موجودا من غير اعتبار معتبر واختراع مخترع ويقابلها الانتزاعية والاختراعية فان العدد

ليس حقيقة محصلة بهذا المعنى كيف وقد اجمعوا على انه من الامور الانتزاعية بل المراد بها ههنا ما يترتب عليه الاحكام والآثار يعني مجموع

آثار الاجزاء سواء كان واقعيا او انتزاعيا قوله انما احتاج الى هذه المقدمة آه توضيحه انه قد يتخلج في القلب حمل قول بعض المحققين

اذ العدد مع محض الوحدات على ان المراد بمحض الوحدات الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا يرد الايراد على قوله

اذ العدد مع محض الوحدات بان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري ليس محض الوحدات بل الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية

فاراد السيد المحقق دفع هذا الاختلاج بقوله ودخولها في العدد الخ واشار الى انه لا يصح هذا الحمل والا لم يكن لقول بعض المحققين فدخول الوحدات

هو بعينه دخول الاعداد معنى اذ المراد بالوحدات ههنا الوحدات المحضة فانها الداخل في العدد لا الوحدات المعروضة للهيئة ومن المعلوم

ان الاستلزام بين دخول الوحدات الصرفة ودخول الوحدات المعروضة للهيئة مخالف لما يشهد به الوجدان حتى يصح قوله فدخول الوحدات

بعينه هو دخول الاعداد ومن ههنا وضح ان قول الفاضل المحشي لئلا يتجه دليل لصحة الحمل المنفية لا لعدم الصحة وقوله اذ ح اي حين الحمل

متعلق بقوله لا يصح وقوله فان الاستلزام الخ دليل لقوله لا معنى ولما كان في العبارة اغلاق وخفى في الآخر بالفهم بقوله فافهم

وانا اقول هذا التكلف بحت والاظهر الاخصر ان يقال انما ذكر هذه المقدمة ليتضح ما في قول بعض المحققين فدخول الوحدات في العدد الخ

ايضا كما ظهر ما في قوله العدد مع محض الوحدات فافهم قوله فان الاستلزام مخالف آه فاندفع ما يقال لعل مراد بعض المحققين من قوله

فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه الاستلزام لا العينية واطلاقها عليه على سبيل المسامحة قوله مع انه يكفي الحمل

انه لو استلزم دخول محض الوحدات دخولها من حيث عروض الهيئة يلزم دخول الوحدات في العدد مرتين مرة على سبيل الانفراد ومرة في

ضمن المجموع واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فغنية عن البيان واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة يكفي لتقوم العدد ولا احتياج

في تقومه الى دخولها مرة اخرى فيلزم الاستغناء عن الذاتي وذا لا يجوز وبوجه آخر وهو ان الوحدة بنفسها تكون متقدمة على العدد بمرتبة ذاتية

لكون الجزء مقدما على الكل ولهذه الوحدة تقدم على الوحدة المعروضة للهيئة المتقدمة على العدد والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم

عليه فيلزم تقدم الشيء على الشيء من جهة الجزئية في زمان واحد بمرتبة واحدة وبمرتبتين ايضا معا وبطلانه ظاهر قوله لكن الاول وحدة اي

ودخول وحدة وحدة بدون تلك الحيثية قوله فافهم قال ابي واستاذي سراج المحققين رح لعله اشارة الى انه ان اراد السيد الزاهد

لزوم الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان ما عدا الثلثة من المجموعات اعتبارية حاصلة بتكرر اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع انتهى واقول لا يبعد ان يكون ما شار الى دفع هذا الايراد بانه ليس غرض السيد الزاهد ابطال اللازم ببرهان التسلسل وغيره حتى يرد انه انما يجري في الامور الموجودة المتمايزة وهذه الاجزاء كلها ليست كذلك بل غرضه ابطاله لعدم القائل به فكانه قال ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية وان كانت اعتبارية ولم يقل به احد **قوله** فلا يرد انه لم لا يجوز آه المورد القاضي احمد على السنديلي وحاصل ايراده ان قول السيد المحقق في حاشية الحاشية من ان القول بجزئية مجموع دون مجموع ترجيح بلا مرجح ممنوع لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بخلاف المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات وما فوقها فانها اعتبارية محضة فدخول المجموعات الاول لا يستلزم دخول المجموعات الاخر ووجه عدم وروده على ما اشار اليه الفاضل المحشي هو ان الحكم باستلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع حيثية عروض الهيئة كما هو المفروض يستلزم ان يدخل في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية فالقول بدخول البعض دون البعض مع القول بالاستلزام المذكور ترجيح بلا مرجح بلا ريب وانت تعلم ما فيه فان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة لا استلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيئة وذلك لا يستدعي الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث المحضة لا دخول سائر المجموعات **قوله** يعني لو سلم قول العدد محض الوحدات الخ توضيحه ان ههنا مراتب اربعا الوحدات مع الهيئة اي مجموعهما والوحدات المعروضة للهيئة والوحدات الكثيرة كثرة محضة بان لا تكون الهيئة داخلة ولا خارجة وكل وحدة وحدة وهذان الاخيران وان اشتركا في التجرد عن الهيئة الا ان الاخير منهما يلاحظ فيه انفراد وحدة وحدة عن الاخرى بخلاف الاول منهما فانه لا يلاحظ فيه معية كل وحدة مع الاخرى لكن لا بحيث يجعل شيئا واحدا ثانيا بدخول الهيئة او عروضها والعدد على تقدير كونه محض الوحدات انما يكون بالمعنى الثالث لا الرابع كما هو الظاهر اذا عرفت هذا فنقول لو سلم قول بعض المحققين من ان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري محض الوحدات فلا نسلم قوله فدخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد وذلك لان الدخول معنى مصدري وتوحد المعاني المصدرية وتعددها منوط بوحدة المضاف اليه وتعدده فاذا اضيف الدخول الى الوحدات يكون متعددا لان لكل وحدة دخولا على حدة فدخول الوحدات في الحقيقة دخولات متعددة واذا اضيف الى العدد يكون واحدا لان دخول الواحد لا يكون الا واحدا فدخول الوحدات لا يستلزم دخول الاعداد فضلا عن العينية لا يقال العدد على التقدير المفروض عبارة عن محض الوحدات فيكون دخولها بعينه دخوله لانا نقول سلمنا انه عبارة عن محض الوحدات لكن لا بالمرتبة الرابعة بل بالمرتبة الثالثة كما عرفت وفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات من حيث انها كثيرة الا ترى الى ان الدخول في باب ضيق يصح استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فكذلك الدخول في العدد اذا اضيف الى الوحدات يكون متعددا واذا اضيف الى العدد الذي هو عبارة عن الوحدات المجتمعة التي هي في مرتبة الكثرة المحضة يكون واحدا فافهم فانه مما يعرف ويذكر **قوله** لامتناع تعلق حكم واحد بمتحصين آه ومن ثم تسمعهم يقولون الوجود الواحد لا يقوم بالشيئين وبه ظهر ان ما قيل في بحث تركيب الماهية ان الجنس والفصل يتحدان وجودا فيتحصل منهما شيء واحد مردود او ماول **قوله** فلا نسلم الاستلزام آه اورد عليه بعضهم بانه لم يدع المحقق الدواني ان دخول الوحدات الكثيرة دخول واحد بل انما ادعى ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد على التقدير بعدم اشتماله على الجزء الصوري وان كان دخولها دخولات وهذا لا يرد عليه لان العدد حينئذ غير مغاير للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار

فدخول الوحدات بعينه دخول الآحاد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد دخولات وهذا ظاهر جدا انتهى وتبعه بعض الناظرين ولم يدر ان ارتفاع الاثنينية من بين العدد والوحدات لا يستلزم ان يكون حكم دخولهما واحدا فان دخول الوحدات يرجع الى دخول كل وحدة وحدة ودخول العدد يرجع الى دخول الوحدات من حيث الكثرة وبينهما بون بعيد على ما عرفت من التوضيح وهذا ظاهر جدا **قوله** لكونه جزء منه هذا ما اقتضيه عبارة شرح العقائد الجلالي **قوله** سواء كان حيثية العروض ايضا غير معتبرة فيه اولا الاظهر ان يقول سواء كانت حيثية العروض ايضا معتبرة فيه اولا **قوله** لكان له وجه ظاهري اي لا تحقيقي كما مر بقول السيد المحقق وقال بعض الناظرين قد عرفت ما فيه فتذكر **اقول** قد عرفت ما فيه فتذكره **قوله** يعني الآحاد من حيث انها معروضة آه قال بعض العلماء الغرض من هذا الكلام دفع توهم عسى ان يتوهم من ان الملازمة التي ذكرها السيد الزاهد بقوله واذا تحقق كل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة فانه يجوز ان يكون كل واحد واحد من آحاد الخمسة متحققا في الخارج على سبيل الانتشار بان لا تكون الآحاد مجتمعة حتى يتحقق المجموع من حيث هو مجموع بان المراد تحقق الآحاد من حيث كونها معروضة للهيئة الاجتماعية ومنشأ لانتزاعها انتهى ملخصا **اقول** هذا الوهم والدفع وان كانا متينين في انفسهما لكن كلام الفاضل المحشي لا يلائمهما ولا علاقة له مع واحد منهما كما لا يخفى على المتامل فالاولى ان يقال لما كان الفاهم ان يفهم من قول السيد المحقق واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة آه تحقق الآحاد مع الهيئة الوحدانية في الخارج مع ان الهيئة من الامور الانتزاعية لا وجود لها في الخارج فسر الفاضل المحشي المجموع بقوله يعني الآحاد الخ واشار الى ان غرضه لزوم تحقق الوحدات من حيث صلوح انتزاع الهيئة الوحدانية عنها وعروضها ليس الا انتزاعيا واستدل عليه بقوله والا فلا يمكن آه ومحصله ان الهيئة لو لم تكن انتزاعية بل انضمامية كالسواد بالنسبة الى الغراب استحال عروضها للكثرة من حيث هي كثرة ضرورة ان تعدد المعروض يستلزم تعدد العارض الانضمامي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف **قال** ليست عدم العلة المعينة آه تفصيل المرام ان وجود الشيء الممكن الا بعد وجود علته التامة التي هي عبارة عن مجموع العلل الناقصة فهو وان كان يحتاج الى وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة المتقدمة عليه بالطبع لكن المؤثر فيه في الحقيقة انما هو العلة التامة المتقدمة عليه بالعلية فوجود علة معينة من العلل الناقصة وكذا وجود علة ما شرط لوجود المؤثر لا انه مؤثر فان قلت انهم عرفوا العقل بانه جوهر مجرد مؤثر في الابدان فاضافوا التاثير الى العقل مع انه ليس علة تامة قلت هذا من مسامحات المتاخرين والتحقيق عند الفلاسفة ان العقول كلها وسائط وشرائط لوصول الفيض من الواجب الحق الى الخلق لا انها مؤثرات وعلل حقيقية كما يوهم ظاهر عبارتهم فالمؤثر في وجود الاشياء في الحقيقة هو مجموع الواجب والشرائط وغيرها مما تحتاج اليه العلة التامة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما عدم الشيء فهل يحتاج الى تاثير ام لا اختلفوا فيه فمنهم من زعم ان العدم لا يحتاج الى تاثير بل يكفي فيه عدم التاثير صرح به الفاضل الباغنوي في حواشي الحواشي القديمة وغيره وحكم عليه السيد المحقق في حاشية التجريد بانه التحقيق ومنهم من قال انه ايضا يحتاج الى تاثير كالوجود وهو التحقيق لان العدم ايضا امر ممكن في نفسه كالوجود فلا معنى لاستغنائه عن التاثير وهذا ظاهر جدا وهو المستفاد من كلام رئيس الصناعة في الهيات الشفاء الممكن انما يصير احد الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلة اما الوجود فبعلة وجودية واما العدم فبعلة هي عدم علة الوجود انتهى ولعل من قال بنفي التاثير في العدم اراد انه لا يحتاج الى تاثير شيء مستقل جديد بل يكفي في تاثيره عدم تاثير الوجود ولم يرد به نفي مطلق التاثير في العدم ولما ثبت احتياج العدم ايضا الى التاثير فلا يخلو اما ان يكون المؤثر فيه عدم العلة المعينة من العلل الناقصة آه او عدم علة ما او عدم العلة التامة اما الاول فلم يذهب اليه احد وكيف يذهب اليه عاقل وعدم الشيء

لا يتوقف على عدم علة معينة بمعنى لولاه لامتنع والا لزم ان لا يوجد العدم عند عدم العلة المعينة الاخرى فان وجد الوجود لزم
وجود الشيء بغير مؤثره والا لزم ارتفاع النقيضين فان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون المؤثر فيه عدم العلة المعينة على سبيل التبادل
فازحه بان تعدد العلل على سبيل التبادل يرجع الى علية القدر المشترك فعلى هذا يرجع هذا المذهب الى المذهب الثاني واما الثاني فاختاره
المحقق[1] الدواني ويرد عليه من وجهين الاول انه يلزم على هذا التقدير ان انحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول وهو خلاف ما صرح به وجوابه
ان نفس الوحدة معتبرة في جانبي العلة والمعلول فوحدة العلة تستلزم وحدة المعلول دون العكس واما نحو الوحدة فالتحقيق انه ليس بمحفوظ فيجوز ان تكون العلة
نوعية والمعلول واحدا تشخصيا فلا باس لو كانت علة عدم الشيء المعين عدم علة ما والثاني ما اورده الصدر[2] الشيرازي في حواشيه الجديدة
المتعلقة بشرح التجريد من ان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده فلو كانت العلة التامة لعدم المركب عدم
علة ما لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره فانه اذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق المعلول وهو عدم المركب
ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة ثانية وقد اجاب
المحقق المذكور بنفسه في حواشيه الجديدة بان عدم علة ما او عدم واحد لا بعينه محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد انما هو في اعدام خصوصيات
الاجزاء وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترك فاذا عدم جزء من المركب تحقق علة عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم يتعدد
العلة التامة لان العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرار عدم المركب اصلا واما الثالث فاختاره المتبحر[3] في العلوم في تقديساته
واستدل عليه بان شيئا واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء واحد فكما ان وجود الشيء مترتب على وجود العلة التامة
كذلك عدمه يترتب على عدمها وقال في التقديسات بعد ما حقق ان الوحدة لازمة من الجانبين من حيث هي هي لا نحو ما فاذا
ليس ان يكون المعلول واحدا بعينه الا علة تامة واحدة بعينها والجاعل للشيء الشخصي يمتنع ان يكون الا شخصيا وربما يعتبر انضمام
طبيعة ما مرسلة اليه ليتم العلة التامة الواحدة وكذلك ليس يصح ان يكون لعدمه علة الا عدم علة التامة الواحدة بعينها
فاما عدم احدى العلل بعينها او لا بعينها وعدم احد الاجزاء بعينه ان كان المعلول مركب الذات فليس له علة بالذات بل
انما يقارن ما هو العلة بالذات ويلزمها انتهى ويرد عليه مثل ما ورد على المذهب الثاني بان يقال عدم العلة التامة يكفي فيه
عدم جزء واحد فاذا عدم جزء واحد وجد علة عدم الشيء فيتحقق المعلول ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم العلة التامة في ضمنه ايضا
فيلزم ان يوجد المعلول مرة اخرى والجواب عنه الجواب عنه واما ما اورده السيد المحقق[4] ههنا من ان عدم العلة التامة ليس
الا عدمات آحاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون
عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدماتها وظاهر ان الامر ليس كذلك فسخيف جدا كيف ولو سلمنا ان العلة
التامة عبارة عن آحاد العلل الناقصة على سبيل الكثرة المحضة من دون ان تنضم معها هيئة داخلة او عارضة كما حققه لكنه
لا يفيد المدعى اذ ارتفاع الكثرة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذلك يكون بارتفاع واحد منها ثم مثل هذا الكلام بعيد عن مثله هذا
كله بحسب النظر الجلي والذي يحكم به النظر الدقيق وتشير اليه كلمات ارباب التحقيق هو انه لا تاثير للعلة التامة في وجود المعلول بل
انما التاثير حقيقة للفاعل لكن تاثيره متوقف على الشروط وعدم الموانع ان كانت فالمؤثر التام الفاعل المستقل بالتاثير
والمؤثر في عدم الشيء حقيقة هو عدم الفاعل المستقل بالتاثير سواء كان ذلك بعدم الفاعل بنفسه او بعدم بعض شرائط التاثير

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله
[2] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله
[3] اي السيد باقر داماد ١٢ منه مد ظله
[4] منه مد ظله

لكن الاول باطل لان الفاعل حقيقة هو الله تعالى وهو المؤثر فی جمیع الاشیاء وعدمه محال فتعین الشق الثانی وبالجملة الشئ وجودا وعدما لا یترتب الا علی وجود الفاعل المستقل بالتاثیر وعدمه واما عدم علة ما وعدم العلة المعینة وعدم العلة التامة فکلها مقارنات لعدم الفاعل المستقل بالتاثیر ولازمات له فاحفظ هذا التفصیل فانه تفصیل جلیل ولا تصغ الی قول بعض الناظرین ان المذهب الثالث فی غایة التحقیق فان الحق انه کاخویه بعید عن التحقیق **قوله** فان عدم الشرط یصدق علیه عدم العلة هذا دلیل علی ان عدم الاقل عدم العلة المعینة ولیس عدم العلة المطلقة وفیه اشارة الی ان الشرط ایضا معدود فی العلل وهو الحق فانهم فسروا العلة بما یحتاج الیه الشئ والشرط ایضا کذلک ولذلک قیل ان حصرهم العلة فی العلل الاربع المشهورة باطل قال المصنف فی المحاکمات العلة اما علة للماهیة او علة للوجود وعلة الماهیة اما ان یکون ذلک الشئ معه بالقوة وهی المادیة او بالفعل وهی الصوریة وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباینة له والاولی الموضوع والثانیة اما ان تکون علیتها هی الایجاد نفسه وهی الفاعلیة او کونه علة للایجاد وهی الغائیة وهذا الحصر فیه کلام لان الشرائط وعدم الموانع علة خارجة عن الخمس واجیب عنه بان بعضها لما کان من توابع العلة الفاعلیة کالشرائط وبعضها من توابع العلة المادیة کعدم الموانع ادرجت فیهما ولم تجعل قسما برأسها والذی یبین الحصر ان یقال العلة اما ان لا یحتاج الشئ الی غیره وهی العلة التامة او یحتاج ویستحیل ان یکون نفسه بل اما داخل فیه او خارج عنه والداخل اما ان یکون الشئ به بالفعل وهو العلة الصوریة او بالقوة وهو المادیة والخارج اما ان یکون ما فیه وجود الشئ وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهی العلة الغائیة او ما لا یکون کذلک وهو الشروط والآلات وعدم الموانع **قوله** فکیف یثبت الترتیب بالعلیة والمعلولیة هذا بناء علی ان التوقف المأخوذ فی تعریف العلة مأخوذ بمعناه المشهور وهو لولاه لامتنع فانه علی هذا لا یکون عدم العلة المعینة علة لعدم الشئ فلا یکون عدم الاقل علة لعدم الاکثر واما لو اخذ بمعنی المصحح لدخول الفاء کما هو عند مجوزی تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد فلا یصح انکار علیة عدم العلة المعینة کما لا یخفی **قوله** الظاهر ان الفاء للتعلیل آه ان جعلت الفاء للتفریع کما اختاره الفاضل اللبکنی[له] لم یحتج الی انضمام شهادة الوجدان مع الدلیل فان قلت کیف یکون الفاء للتفریع والمذکور فی ما قبله لیس الا ان عدم المعلول لا یتوقف الا علی عدم العلة التامة واما توقف وجود المعلول علی العلة التامة فلیس بمذکور فکیف یصح تفریع المجموع علی ما قبله قلت توقف الوجود علی الوجود وان لم یکن مذکورا فی ما قبله لکن لما کان متعارفا فی ما بین الناس فرع السید الباقر مجموع الامرین علی امر مذکور صریحا وامر مذکور شهرة وان جعلت للتعلیل کما اختاره الفاضل المحشی احتیج الی شهادة الوجدان مع الدلیل لینقطع البحث فیقال ترتب شئ بعینه علی شئ بعینه امر یشهد به الوجدان والمتوقع من المنصف ان یذعن بان جعلها التعلیلیة اولی من جعلها للتفریع بوجهین احدهما انه المقتضی لسیاق کلام السید المحقق فی حاشیة الحاشیة المصدرة بقوله ما قال ان شیئا بعینه آه کما لا یخفی علی المتامل وثانیهما انه علی هذا التقدیر یکون المدعی مع الدلیل مذکورا بخلاف ما اذا جعلت للتفریع فانه مع خلوه عن هذه الفائدة لا یخلو عن تکلف واضح وتعسف لائح ولکن لما کان لجعله للتفریع ایضا وجه صحة فی الجملة قال المحشی الظاهر ولم یقل الصواب **قوله** هذا لا یتصور الا بانعدام احد الاجزاء المعینة اولا بعینه ای انعدام العلة التامة لا یوجد الا به فلا یرد ان تصوره بدونه ممکن بل واقع وایراده ههنا بان السریر مثلا مرکب من الخشبات المجتمعة وینعدم بانعدام الهیئة الاجتماعیة مع تحقق جمیع اجزائه ویندفع بان الهیئة الاجتماعیة ان کانت جزءا من السریر کما قیل فلا اشکال لانعدام جزء واحد من اجزائه ومن لم یجعلها جزءا اعتبر ما عارضته فاجزاء السریر عنده الخشبات المعروضة لها وهی تفوت بفواتها فلا اشکال ایضا **قوله** ای لما لم یکن عدم الاجزاء مع کون آه اعلم ان العلة التامة عبارة عن جمیع ما یتوقف علیه المعلول مادة کان او صورة فاعلا کان او غایة شرطا کان

له ای المولوی عماد الدین اللبکنی رح منه مد ظله

او موضوعا او غیر ذلک فکل من ہذہ جزء من العلة التامة والاولان منہا جزآن للمعلول ایضا کما انہما جزآن من العلة التامة وقد علمت
ان علة العدم فی الحقیقة عند السید الباقر عدم العلة التامة واما عدم علة من العلل فہو من مقارناتہ وبعد ذلک اقول الظاہر ان المراد
بالاجزاء فی قول السید المحقق واما عدم احد الاجزاء بعینہ اولا بعینہ الخ اجزاء العلة التامة فیشمل ہذا القول للشرط وغیرہ ثم فصل حکم
الشرط ووجود المانع بقولہ فعدم الشرط آہ لزیادة التوضیح والفاضل المحشی حمل الاجزاء علی اجزاء المعلول وجعل الفاء فی قولہ فعدم
الشرط آہ للتفریع والحکم بالطریق الاولی کما لا یخفی **قولہ** غیر لازم دفع توہم عسی ان یختلج فی القلب ہو ان العلة التامة قد تکون معدومة
مع وجود الشرط فکیف المقارنة بان المراد بالمقارنة عدم اللزوم فالانفکاک فی بعض المواضع لا یضر **قولہ** اراد بالآحاد مرتبة الکثرة
المحضة لا مرتبة کل وحدة وحدة **قولہ** عروضا او دخولا لا دخولا فقط کما یتوہم من لفظ المرکب **قولہ** یعنی بعد تمہید مقدمة الخ تحریرہ
انہ قد تقرر فی مقرہ ان العلة التامة عبارة عن جملة ما یتوقف علیہ من العلل الناقصة بحیث لا یغیب عنہا شیء فاذا کانت العلة التامة
من جملة ما یتوقف علیہ المعلول لصارت جزءا لنفسہا لانہا عبارة عن جملة ما یتوقف علیہ ومن جملتہ نفسہ ایضا لکنہا من جملة ما یتوقف
علیہ علی تقدیر ان تکون عبارة عن آحاد العلل مع الہیئة عروضا او دخولا وتوقفہ علیہ غیر توقفہ علی آحاد العلل لکونہا غیرہ لعروض
الہیئة او دخولہا فیلزم ان تکون جزءا لنفسہا واللازم باطل فالملزوم مثلہ والمستلزم للمحال محال فکونہ عبارة عن جملة آحاد العلل مع الہیئة
یکون محالا واذ ذلک ما اردناہ **قولہ** واللازم دفع لما عسی ان یتوہم انہ یجوز ان یکون للتوقف المعتبر فی تعریف العلة بمعنی ان یتوقف علیہ
ویحتاج بعدہ الی امر آخر ایضا وہذا المعنی لا یصدق علی العلة التامة فلا یلزم کونہا جزءا لنفسہا بان العلة مفسرة بما یتوقف علیہ المعلول
سواء ینتظر وجود المعلول بعدہ الی امر آخر اولا وہذا المعنی یصدق علی العلة التامة ایضا علی التقدیر المفروض فانہ لو لم یعتبر التعمیم فی تعریف
العلة بل یعتبر التخصیص فاما ان یکون انتظار وجود المعلول بعدہا الی امر آخر ضروریا او یکون عدم الانتظار ضروریا علی الاول یلزم ان لا تکون العلة الاخیرة علة ناقصة
وعلی الثانی یلزم ان تکون العلة الناقصة منحصرة فی الاخیرة **قولہ** فہی جزء لنفسہا القائل ان یقول ان العلة التامة عبارة عن جملة ما یتوقف علیہ المعلول
توقفا ناقصا فح لا یلزم دخول ہذا المجموع فی العلة التامة لان التوقف علیہ تام کذا افادہ بحر العلوم وہو کلام فی غایة التحقیق ثم قال الاولی فی الاشکال
ان یقال لو کان المجموع المغایر للاجزاء علة کان معروضا للہیئة فتکون الہیئة ایضا مما یتوقف علیہ المعلول فتکون داخلة فی المجموع لانہ
مجموع العلل فیحتاج الی ہیئة وہکذا الی غیر النہایة انتہی وفیہ ان غایة ما یلزم التسلسل فی الاعتباریات وہو لیس بمحال **قولہ** ولاحد ان
یعارض بالقلب الاولی جعلہ نقضا کما یقتضیہ سوق الکلام لا معارضة **قولہ** بان العلة التامة آہ محصلہ ان توقف المعلول علی
آحاد العلل الناقصة کما یغایر توقفہ علی العلة التامة المفسرة بجملة ما یتوقف علیہ المعلول مع الہیئة عروضا او دخولا کذلک یغایر توقفہ
علی العلة التامة بمعنی الکثرة المحضة ایضا فیلزم ہہنا ما یلزم ہناک من کون الشیء جزءا لنفسہ **قولہ** والجواب آہ خلاصة الجواب منع التغایر
ہہنا فلا یلزم ہہنا ما یلزم ہناک **قولہ** فتوقفہا ہو عین توقف کل واحد منہا اضافة التوقف فی کلا الموضعین الی المفعول والمعنی فتوقف
المعلول علی الکثرة المحضة عین توقف المعلول علی کل واحد واحد منہا **قولہ** فلا یکون ای الکثرة بعض ما یتوقف المعلول علیہ فلا یلزم
المحال وارجاع ضمیر یکون الی التوقف کما وقع من بعض العلماء فی شمس الضحی زلة عن القلم **قولہ** بخلاف المرکب ای المجموع مع الہیئة
عروضا او دخولا **قولہ** والحکم الواحد آہ ہذہ المقدمة وان لم تکن مذکورة فی کلام السید المحقق لکنہا لما کانت ضروریة ذکرہا **قولہ** لما مر
انت تعلم انہ اذا تعلق العدم بجزء واحد انتفت مرتبة واحدة من آحاد مخصوصة فتنتفی ہذہ المرتبة من الکثرة قطعا فحصر العدد انہا

في عدمات جميع آحاد الكثرة مما لا سبيل له الى الصحة والاستدلال عليه بان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة وان كان صحيحا في نفسه
لا يفيد في هذا المقام شيئا **قوله** لما ان وجودها آه اورد عليه الفاضل اللكنوي بان القياس على الوجود غير سديد لان وجود الكثرة المخصوصة
لا يتصور الا بوجود جميع آحادها ولا يكفي وجود بعضها بخلاف عدمها فانها تنعدم بانعدام جميعها وبانعدام بعضها حتى الواحد كما تشهد به بداهة
العقل وح فلا اظنك شاكا في ان التفريع عليه بقوله فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة الخ من قبيل بناء الفاسد على الفاسد
والحق ان الملازمة فاسدة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة انعدمت الكثرة المخصوصة التي هي العلة التامة فينعدم المعلول
قوله فعلى هذا الايراد آه حاصل الايراد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لابد ان يصدق الكثرة منتفية والا فلا يخلو اما ان يصدق
الكثرة الموجودة او لا يصدق هذا ولا ذاك على الاول يلزم وجود الواحد الذي فرض عدمه بناء على ان وجود الكثرة متوقف على
وجود كل واحد واحد من آحادها وقد فرض عدمه فيلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم ارتفاع النقيضين حيث لم يصدق وجود الكثرة
ولا عدمها وحاصل عدم الورود ان حكم الوجود والعدم على الكثرة المحضة ليس حكما واحدا حتى يلزم ما يلزم بل كل واحد منها حكم يشتمل
على احكام متعددة اي هذا موجود وهذا موجود او هذا معدوم وهذا معدوم فاذا انعدم واحد من الآحاد يصدق الحكم بالعدم على هذا الواحد
ويكذب الحكم بالوجود وما سواه من الآحاد يكذب حكم العدم عليه ويصدق حكم الوجود وانت تعلم ان هذا كله لا يغني ولا ينفع فانك قد عرفت ان
حكم كل وحدة وحدة يغاير حكم الكثرة المحضة ورجوع احد الامرين الى الآخر لا يستلزم الاتحاد في الاحكام فعند عدم واحد من الآحاد وان
صدقت القضية التي موضوعها ما سواه من الآحاد الباقية ومحمولها موجود لكنه لا يستلزم ان يصدق الكثرة موجودة والا يلزم وجودها
مع عدم جزئها واذا لم يصدق الكثرة موجودة لابد ان يصدق الكثرة معدومة وفيه المطلوب **قوله** يرد عليه آه غرضه منه اثبات التعارض
بين ما ذكره في الحاشية من ان عدم المعلول معلول لعدم علة ما وبين ما ذكره في حاشية الحاشية من ان التحقيق ان العدم لا يحتاج
الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير والحق عندي في دفعه ان يقال ما في الحاشية مبني على التنزل فكانه قال ما ذكره بعض الافاضل
من ان شيئا واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء واحد غير مسلم في العدم فانه لا يحتاج الى التاثير اصلا وعلى تقدير تسليم انه يحتاج ايضا
الى التاثير كالوجود نقول انه يحتاج الى تاثير عدم علة ما لا الى عدم العلة التامة ولا الى عدم العلة المعينة وح فلا تعارض بين كلاميه
نعم يرد على حكمه على ان العدم لا يحتاج الى تاثير بانه التحقيق ان التحقيق انه خلاف التحقيق ونقل مولانا عبد القدوس اللكنوي نور الله مرقده
تلميذ الفاضل المحشي عنه ان المراد اللازم يعني عدم علة ما يلازمه عدم المعلول ولا دوام تاثير الملزوم في اللازم لا بد من البرهان انتهى
ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه يابى عنه كلام السيد المحقق في الحاشية اشد الاباء فلا تنظر اليه **قوله** اللهم الا ان يقال آه حاصله انه
ليس الغرض من قوله في حاشية الحاشية لا يحتاج الى التاثير عدم الاحتياج الى التاثير مطلقا بل الى تاثير العلة المعينة وقوله بل يكفي
فيه سلب التاثير في الوجود معناه بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود لعدم علة ما ولما كان هذا التوجيه مما تابى عنه حاشية الحاشية اباء
شديدا وسمه بكلمة اللهم والاولى اما الايراد عليه بان المعلول في وجوده يحتاج الى تاثير العلة التامة قطعا فعدمه لا يكون الا بعدم العلة التامة
وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علة ما الا انك قد عرفت انه ليس علة لعدم المعلول بل علة عدمه ليس الا عدم العلة التامة فلا معنى
لكون عدم المعلول غير محتاج الى تاثير العلة المعينة كما صدر عن بعض الناظرين فغير مناسب في هذا المقام كما لا يخفى على من له ادنى مسكة **قوله**
اي وقت الانتزاع اقول كانه دفع توهم عسى ان يتوهم ان عبارة الآيات الشفاء المذكورة سابقا تدل دلالة واضحة على ان العدد وجودا

ولیس فی ان یقال انہ لا وجود لہ فلا یعتد بہ فکیف یصفہ السید المحقق ہہنا بالمعدوم قولہ دفع لما عسی ان یتوہم آہ خلاصۃ التوہم انہ لا تلازم بین الانتزاعات فلا تلازم بین المنتزعات وہو خلاف ما ادعاہ المصنف ومحصل الجواب اثبات الاستلزام بین صحۃ انتزاع العدم الاقل وبین صحۃ انتزاعہ من الاکثر قال فلا تکون تلک العدمات موجودۃ غیر متناہیۃ بالفعل فلا یتم ما ذکرہ المص من اجراء البراہین فی الاعدام الا علی طریق الحکمۃ وہو ظاہر والا علی طریق المتکلمین فان المتکلمین وان لم یشترطوا فی اجراء البراہین الاجتماع والترتب لکنہم موافقون للحکماء فی اشتراط الوجود بالفعل ولہذا لم یجروا البراہین فی الاعداد الغیر المتناہیۃ بمعنی لا تقف عند حد قال بحر العلوم رحمہ اللہ تعالی کیف یسوغ لا مثال المصنف ابطال عدم تناہی اعدام الامور الغیر المتناہیۃ بل مقصودہ انہ لو کان العلم ازالۃ یجب تحقق امور غیر متناہیۃ فینا بالفعل بازاء ما فی قوتنا من الادراکات الغیر المتناہیۃ وتلک الامور مترتبۃ وجودا وعدما لان وجود الاکثر مستلزم لوجود الاقل وہذا ترتب بحسب الوجود واما بحسب العدم فالاکثر لازم للاقل وہذا الاقل لازم عدما للاقل منہ وہکذا وقول المص فاذا کان عدم الواحد آہ تاکید للاستلزام باعتبار العدم وتنبیہ علیہ ولیس المقصود ان مقدم ہذہ الشرطیۃ متحقق کما یتوہم من لفظ اذا فان اصحاب ہذا الفن لا یفرقون بین اذا وان فی الاستعمال والمقصود انہ اذا فرض عدم الواحد او الاثنین لزم عدم جمیع المجموعات لما کان وجودہما لازما لعدمہما انتہی ولا یخفی علیک ان ہذا التوجیہ وان کان وجیہا فی نفسہ لکن عبارۃ المص آبیۃ عنہ اشد الاباء کما لا یخفی قولہ بان یقال لو کانت سلسلۃ تلک العدمات موجودۃ الخ اعلم اولا انہم قرروا برہان التطبیق بانہ لو کانت الامور الغیر المتناہیۃ موجودۃ فی حاق الواقع فنفرض سلسلۃ مبتدأۃ من مبدأ معین کا وہو فی المرتبۃ الاولی ثم ب وبعدہ ج وہکذا الی غیر النہایۃ ثم نفرض السلسلۃ الاخری فی السلسلۃ الاولی مبدؤہا ب الذی ہو ثان للسلسلۃ الاولی وبعدہ ج وہکذا الی غیر النہایۃ ثم نطبق کل واحد واحد من آحاد السلسلۃ التی ہی جزء للاولی بکل واحد واحد من آحاد الاولی من المبدأ المفروض الی ما لا یتناہی فاما ان تذہب السلسلتان الی غیر النہایۃ او تنتہی السلسلۃ الثانیۃ علی الاول یلزم التساوی بین الکل والجزء وہو باطل قطعا وتحقیقہ ان اعظمیۃ الکل من الجزء من مختصات المتناہی لیس بشیء وعلی الثانی یلزم تناہی السلسلۃ الثانیۃ فیلزم تناہی السلسلۃ الاولی ایضا لان الزائد علی المتناہی بالقدر المتناہی متناہ بالضرورۃ وثانیا انہ قد اضطربت اقوالہم فی المراد من التطبیق الماخوذ فی البرہان المذکور فمنہم من ظن ان المراد بہ التطبیق الخارجی او الوہمی بایقاع المحاذاۃ بین متجانسین من الکمیات بالذات او بالعرض بحیث اذا اخذ من احدہما بعض معین تحلیلی او تالیفی واقع فی امتداد الاتصال والاتساق کان بحذائہ بعض معین منہا من الآخر واختارہ العلامۃ الجونفوری فی الشمس البازغۃ وفرع علیہ عدم جریان البرہان المذکور فی المجردات وسبقہ الی ہذا الظن المبتکر فی العلوم فی تصانیفہ ولہذا شنع علی ہذا البرہان تشنیعا بلیغا حیث قال فی القبس السادس من جامع القبسات اما السبیل التطبیقی فلا تنتہض جدواہ ولا تعویل علی برہانیتہ بل ان فیہ لیس اللامتناہیات فی جہۃ واحدۃ ربما انطرقت الیہا المفاوتۃ من الجہۃ الاخری التی ہی جہۃ التناہی لا من الجہۃ التی ہی جہۃ اللانہایۃ کما فی سلسلۃ المئات الی لا نہایۃ وسلسلۃ الآلاف لا الی نہایۃ ولیس یصح تحریک اللامتناہی من جہۃ اللانہایۃ واخراجہ بکلیتہ عن درجتہ وحیزہ ومرتبتہ وعن الدرجات التی لآحادہ بالاسر فی تلک الجملۃ فاذن اذا طبق طرف احدی السلسلتین الغیر المتناہیتین المختلفتین بالزیادۃ والنقصان فی جہۃ التناہی علی طرف السلسلۃ الاخری تطبیقا وہمیا او فرضیا انتقلت الزیادۃ من حیز الطرف ودرجتہ الی حیز الاوساط ولا یزال ینتقل ویتردد فی الاوساط ما دام الوہم والفرض مستقلا للتطبیق ولا یکاد ینتہی الی حد معین ودرجۃ بعینہا ابدا ولا تبلغ اقصی الحدود وآخر الدرجات عوضا فاذا ما انصرم عمل التطبیق انقطع التفاوت بالمفاضلۃ علی ذلک الحد وعلی تلک الدرجۃ واقتصر القدر الزائد

ای مولانا عبد العلی قدس سرہ ١٢ منہ مد ظلہ

ای ملا محمود الجونفوری سلمہ ١٢ منہ مدظلہ

ای السید باقر داماد رح منہ مدظلہ

٢٠٧

في مقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى جنبة اللانهاية ابدا بل انها ابدا في جنبة التناهي اما في حد الطرفين او في شيء من حدود الاوساط
انتهى كلامه ومبناه على ظنه ان المراد بالتطبيق هو التطبيق الخارجي او الوهمي بتحريك السلسلة الصغرى من مكانها الى مبدأ الكبرى
ولا يخفى عليك ان هذا كله بناء للفاسد على الفاسد والحق ما ستعرفه وتوهم بعضهم ان المراد به ان يجعل العقل كل واحد واحد من
آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد واحد من آحاد الاخرى وهو المتبادر من بعض عبارات المحقق[1] الدواني في شرح العقائد العضدية
وهو ايضا فاسد كيف فان الذهن لا يقدر على التطبيق تفصيلا والتطبيق الاجمالي لا يكفي لفقدان التعدد والامتياز فيه كما
لا يخفى على من له ادنى مسكة والذي يحكم به النظر الدقيق ويفيض عليه ارباب التحقيق هو انه اذا فرضت الجملتان غير متناهيتين
مترتبتين في الخارج ففي كل واحد منهما اول وثان وثالث ورابع الى غير ذلك فكما ان في الاولى اول كذلك في
الثانية ايضا اول وكما ان في الاولى ثانيا كذلك في الثانية ايضا ثان وهكذا وهذا الانطباق بين احدهما متحقق في الواقع
مع قطع النظر عن جعلنا وتطبيقنا والمراد من التطبيق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامري فيحكم العقل حكما واقعيا
بان المبدأ كما يوجد في الاولى كذلك يوجد في الثانية والثاني كما يوجد في الاولى كذلك يوجد في الثانية وهكذا فهذا
الحكم الصحيح الواقعي يكشف بان مراتب الاولى من آ ب ج الى غير النهاية مطابقات لمراتب الثانية في نفس الامر
بالمعنى المذكور وبعد هذا يحكم العقل بانه لو ذهبت السلسلتان الى غير النهاية تلزم مساواة الجزء مع الكل فلا بد ان توجد
في الاولى مرتبة ليست بازائها مرتبة من الثانية فتكون الثانية متناهية فتكون الاولى ايضا كذلك فتم التقرير واندفع
توهم انه تدليس مغالطي وبهذا ظهر ان هذا البرهان كما يجري في الكميات والمتكميات كذلك يجري في المجردات كالعقول
والنفوس المفارقة عن الابدان لجريان التقرير المذكور في كل موضع نفرض السلسلتين على النهج المذكور فما قال العلامة[2]
الجونفوري بعد ما اراد بالتطبيق ما يعهد في العلوم التعليمية وكانك قد دريت بما وعيت من معنى التطبيق ان هذا
البرهان انما يجري في الماديات والتمسك به في ابطال التسلسل في العلل لاثبات المبدأ الاول من تشويشات
المتأخرين انتهى وايده بقول رئيس[3] الصناعة في الشفاء اما النظر في الامور الغير الطبيعية وانها هل تكون غير متناهية
في العدد فليس الكلام فيها لائقا بهذا الموضع ولا شيء من هذه البراهين يتناول ذلك انتهى سخيف جدا منشؤه الوقوع
في ربقة التقليد البحت كيف ومناط اجراء برهان التطبيق ليس الا فرض السلسلتين وحكم العقل بان احدهما
زائدة على الاخرى لا محالة حكما مطابقا لنفس الامر وهو كما يمكن في الكميات كذلك يمكن في المجردات ولعل اي ضرورة
دعته الى انه اراد اولا من التطبيق ما يتبادر في العلوم التعليمية من ايقاع المحاذاة في الخارج او الوهم بين شيئين
من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحليلي او تأليفي واقع في امتداد الاتصال
والاتساق كانه يحاذيه بعض معين يماثله من الآخر ثم اضطر الى تخصيصه بالماديات فان اراد من ذلك
تجديد الاصطلاح فلا مشاحة والا فالتطبيق يجري في الماديات والمجردات جميعا بلا فرق
كما لا يخفى على من له نظر دقيق وكلمات الشيخ الرئيس في هذا الباب وقعت متعارضة فان العبارة المذكورة
تدل على تخصيصه بالماديات وعبارته في موضع آخر من الشفاء وفي النجاة تدل على تعميمه وح فالحق احق بالاتباع وهو ما قلنا

[1] اى مولانا جلال الدين الدوانى ١٢ منه مد ظله

[2] اى مولانا محمود الجونفورى ١٢ منه مد ظله

[3] اى الشيخ ابو على بن سينا ١٢ منه مد ظله

وثالثها ان الفلاسفة اشترطوا فی اجراء هذا البرهان وغیره من براهین التسلسل ثلثة شروط احدها وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل
ذهنیا کان او خارجیا وثانیها وجودها مجتمعة فی زمان واحد او فی آن واحد ولهذا قالوا لا تجری البراهین فی الاعداد المتعاقبة الغیر
المتناهیة بمعنی لا تقف عند حد وثالثها الترتب فان الامور الغیر المتناهیة اذا لم تکن مرتبة لا یتصور فیه تطبیق المبدأ علی المبدأ
لیظهر الانقطاع فی الجانب الآخر بناء علی انتظام الاوساط وفرعوا علیه عدم جریان البراهین فی النفوس المجردة فانها بعد مفارقتها
عن الابدان وان کانت موجودة بصفة اللاتناهی لکنها غیر مرتبة فلا تجری فیها البراهین لکن هذا التفریع باطل بالنظر الدقیق فان
الترتب من وجه موجود فی النفوس المفارقة ایضا فان نفس الحادث الیومی مقدم علی النفس الحادث بعده وکذا نفس الاب مقدم
علی نفس الابن وهذا القدر یکفی فی اجراء البراهین واما المتکلمون فقالوا لا حاجة الی شرط الاجتماع فانه لو کانت الامور الغیر المتناهیة
متعاقبة تجری البراهین هناک ایضا وذلک لانه لیس المراد من التطبیق ایقاع المحاذاة فی الخارج او الذهن حتی یحتاج الی الاجتماع بل
المراد به حکم العقل حکما واقعیا بالانطباق الواقعی بین آحاد السلسلتین وهذا موجود فی صورة التعاقب ایضا وفرعوا علیه جریانها فی
الحرکات الفلکیة وسلسلة الحوادث المتعاقبة وقطعات الزمان وغیرها من الامور الغیر المتناهیة المتعاقبة وکذا لا یشترط الترتب عندهم
فانه ان کفی التطبیق الاجمالی فهو جار فی غیر المرتبة ایضا بان یلاحظ العقل ان کل واحد من تلک الجملة اما ان یکون بازائه واحد من الاخری
اولا علی الاول تلزم المساواة وعلی الثانی یلزم الانقطاع وان لم یکف التطبیق الاجمالی لم یکن جاریا فی صورة الترتب ایضا اذ لا یتمکن العقل
من ملاحظة کل واحد واحد مفصلا والحق ان کلامهم فی عدم اشتراط الاجتماع فی غایة التحقیق وانتقاضه بالاعداد مدفوع بما ذکره الفاضل
آقا حسین الخوانساری فی حواشی الحاشیة القدیمة من ان المتکلمین انما احالوا وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل سواء کانت مجتمعة اولا
وسواء کان بینهما ترتب اولا لکن الاعداد لا یوجد فی وقت من الاوقات ویکون کل ما یوجد متناهیا فلم یقولوا باستحالته کما هو منقول عنهم انتهی
اما کلامهم فی انکار اشتراط الترتب ففی غایة الوهن والسخافة فان السلسلة اذا کانت مرتبة تنقل الزیادة الی طرف اللاتناهی حین انطباق
المبدأ علی المبدأ لانتظام الاوساط وفی غیر المرتبة لا یظهر الانتقال لجواز ان تکون الزیادة فی الاوساط قال الصدر الشیرازی[1] فی حواشی شرح التجرید
القدیمة اذا کان بین آحاد الجملتین ترتب حتی کانت هناک سلسلتان فلو طبق احدهما علی الآخر یلزم تناهی الناقصة واما اذا
لم یکن بین آحادهما ترتب لا یلزم تناهی شیء منهما وللمحقق الدوانی[2] ههنا کلام لاثبات الترتب فی الجملة فی الامور الغیر المتناهیة
مطلقا ذکره فی شرح العقائد العضدیة لولا ضیق المقام لذکرته مع ما له وما علیه وقد ذکرت نبذا منهما فی حاشیتی المتعلقة
بحاشیة شرح الهیاکل ورابعها ان حاصل الایراد الذی ذکره السید المحقق ههنا انه لیس مقصود المص من اثبات اللاتناهی
فی تلک الجهات الا اجراء برهان التطبیق ولا شک ان کونها امورا انتزاعیة لا یمنع ذلک ویؤیده ما ذکروه ان برهان التطبیق کما یجری
فی الجسم المتصل الغیر المتناهی المقدار فیثبت تناهیه کذلک یجری فی اجزائه التحلیلیة بعد فرضها فیه مع انها انتزاعیة غیر موجودة بالفعل
فعلم منه ان کون الامور الغیر المتناهیة انتزاعیة لا یمنع جریان البراهین هذا ولقد فصلنا الکلام فی هذا المقام لتندفع الشکوک والاوهام
وترتفع الغواشی عن المرام وبعد بقیت خبایا فی الزوایا **قوله** وهو ا فی المرتبة الاولی الخ قد جرت عادتهم بانهم یعبرون عن الاشیاء
الخاصة المعینة بحروف مجردة کا و ب و ج اختصارا فی العبارة ولذلک اشتهر التلفظ بها بسیطا کما تحکم به الکتابة وما فی سلم العلوم من
ان الاشهر التلفظ بج و ب اسماء مرکبا کالمقطعات القرآنیة انتهی فغلط فاحش **قوله** فی نفس تلک السلسلة فیه اشارة الی انه یکفی الاجراء

[1] ای مولانا صدر الدین الشیرازی منه مدظله
[2] ای مولانا جلال الدین الدوانی منه مدظله

هذا البرهان سلسلة واحدة تقرر منها سلسلة اخرى بنقصان واحد من المراتب فاندفع ما يتوهم ان مدار جريان التطبيق على وجود سلسلتين
غير متناهيتين ولو التزم احدان توجد سلسلة واحدة غير متناهية فلا يجري هذا البرهان هناك **قوله** لزم مساواة الناقصة مع الزائدة
لا يقال لعل اعظمية الكل عن الجزء مختصة بالسلسلة المتناهية واما في السلسلة الغير المتناهية فلا يلزم ذلك لعدم تناهي السلسلتين الصغرى
والكبرى لانا نقول هذا منع للمقدمة الوجدانية البديهية وهي قولنا الكل اعظم من الجزء مثل هذا القول للمشككين ان ذنب الطاوس اعظم
من الطاوس فالجزء اعظم من الكل **قوله** والا اي وان لم يكن بازاء كل مرتبة من الكبرى مرتبة من الصغرى **قوله** لاستواء المبدأ فلا تتصور الزيادة
على المبدأ **قوله** وانتظام الاوساط لما اي ليس خلل في ما بين طرفي السلسلتين فلا تتصور الزيادة هناك ايضا **قوله** لكونها زائدة عليها
بواحدة والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا مقدارا كان او عددا كما تشهد به البداهة وقد جعله اقليدس من العلوم المتعارفة
قوله كيف وقد قالوا آه قال بعض الناظرين لا مجال لهم للتفوه بهذا اذ لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي
فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي ايضا لان اجزاءه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل مذهب الحكماء
القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه انتهى **اقول** ليس غرضهم اجراء البرهان في الاجزاء بحسب المنشأ فقط بدون فرضها وانتزاعها حتى
يرد عليه ما ذكره بل غرضهم اجراؤه فيها بعد فرضها وانتزاعها كما يشهد به قول الفاضل المحشي بفرضها وظاهر ان اجزاء الجسم الغير المتناهي المقدار
وان فرضت لا تكون غير متناهية بالفعل فلا يجري فيها البرهان بخلاف اجزاء الجسم الغير المتناهي فانها تكون غير متناهية بعد فرضها وانتزاعها
فيجري البرهان فمن قاس احدهما على الآخر فقد غفل عن هذه الدقيقة **قوله** مع انها وهمية غير موجودة بالفعل ولهذا قالوا لا تمكن للواجب الاجزاء
التحليلية ايضا كما لا تمكن الاجزاء الحدية لانها بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فكيف توجد في من هو بالفعل من كل وجه **قوله** والا لزم الخ
حاصله انه لو كانت اجزاء الجسم الغير المتناهية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لزم ان يكون الجسم المتناهي المقدار القابل للانقسامات
الغير المتناهية عند الحكماء متضمنا للاجزاء الغير المتناهية بالفعل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم المتناهي يكون جزءا من
الجسم الغير المتناهي وفعلية جميع اجزاء الكل تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه وهو ظاهر ففعلية اجزاء الجسم الغير المتناهي المفروضة تستلزم فعلية
اجزاء الجسم المتناهي مع كونها غير متناهية واما بطلان اللازم فلجريان براهين ابطال اللاتناهي فيها مع انه خلاف المذهب ايضا **قوله** مركبا
من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل **اقول** فيه مسامحة واضحة فان التركيب ينافي التحليل والاجزاء التحليلية غير التركيبية فعلى تقدير كون الاجزاء
التحليلية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لا يلزم تركب الجسم منها بل تضمنه عليها كما ذكرنا سابقا **قوله** لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار
اقول فيه نظر لظاهر فان الاجزاء التحليلية اذا اخذت غير متناهية لا تكون الا متناقصة كالنصف ونصف النصف ونصف نصف النصف
وهكذا والاجزاء المتناقصة لا يلزم من اجتماعها الا المقدار المتناهي نعم لو كانت متساوية او متزايدة للزم ذلك بلا ريب كما لا يخفى على من له
فطرة سليمة قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه واما
اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان اجزاء الذراع المتداخلة بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم
انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة **قوله** اي التي يحصل بها تقدر الجسم اورد عليه بعض الناظرين بان النصف والثلث والربع
وغيرها اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل فلا معنى لحصول تقدر الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل وايضا لو حصل بها تقدر الجسم لصارت
تركيبية موجودة بالفعل انتهى **اقول** ما اورده لا ورود له الا على زعمه من ان المراد بالتقدر ههنا التقدر الذاتي الحاصل عند التركيب فهو من قبيل

بناء الفاسد على الفاسد قوله الا التي بها تتقوم وتحصل حقيقة الكلية آه اقول كان الاولى ان يحذف قيد الكلية وليعم الصورة
الشخصية ايضا ليستقيم قوله بعيد هذا واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة فان الرابع ليس الا الصورة الشخصية وهي ليست محصلة للحقيقة
الكلية بل للحقيقة الشخصية الا ان يقال المراد بتقوم الحقيقة الكلية ههنا اعم من ان يكون تقوما بحسب ذاتها او بعد لحاظ حيثية اخرى ح
ليستقيم ما ذكره بعد فان الصورة الشخصية وان لم تتقوم بها الحقيقة الكلية من حيث هي هي لكنه تتقوم بها الحقيقة من حيث عروض
التشخص لها لكن يبقى الكلام في تعميمه الصورة قوله فان الاولى آه اعلم ان الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير واما مفرد ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين
فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية واليه ذهب
قدماء المتكلمين واكثر متاخريهم وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة
وثالثها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا للانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء وحققه رئيسهم في الشفاء
والاشارات باحسن وجه ورابعها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا للانقسامات متناهية واختاره محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني صاحب الملل والنحل في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هذا هو المشهور في وجه الضبط وقال المص في المحاكمات في حصر المذاهب
في الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان تكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم تكن له بالفعل اصلا فاما ان تكون الاجزاء
بالقوة متناهية او غير متناهية الاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان تكون تلك الاجزاء
ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا تكون متناهية وهو
مذهب النظام وان كانت ممكنة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ديمقراطيس او لا تكون اجساما وهو مذهب بعضهم
فان من الناس من قال بتركب الاجسام من السطوح الجوهرية والخطوط الجوهرية بالفعل ويمكن التفصي عن هذا المقام بان القائلين
بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم
وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتتركب الجواهر على سمت فتكون خطا
ثم تتركب الخطوط فتكون سطحا ثم تتركب السطوح فتكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتالف من السطوح
والخطوط وهي مقادير واعراض واما مذهب ديمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم
محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته
انه يقبل انقساما ولا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن الانقسام بعده وهذا كما يقوله المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية
مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية انتهى كلامه قوله صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية آه اعلم ان البرهان لا يجري في الاجزاء
المتناهية سواء كانت للجسم المتناهي او غير المتناهي وهو ظاهر بل انما يجري في الاجزاء الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل اذا فرضت
في الجسم الغير المتناهي واما لو فرضت في الجسم المتناهي فلا يجري فيه البرهان كما مر تحقيقه اذا عرفت هذا فنقول نسخ الحاشية ههنا مختلفة ففي
بعضها يوجد بعد الان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق آه وفي بعضها يوجد غير المتناهية بدل غير
المتناهي هو الذي اختاره الفاضل المحشي فعلى النسخة الاولى يكون غير المتناهي صفة للجسم ويحتاج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما عرفت من عدم جريان

له بفتح النون وتشديد الباء ... منه مدظله

البرهان في الاجزاء المتناهية وعلى النسخة الثانية ان جعل قوله غير المتناهية صفة للاجزاء كما هو الظاهر احتيج الى تقييد الجسم بغير المتناهي
لعدم جريان البرهان في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتناهي لعدم وجودها بالفعل والقول بجريانها بعد فرضها خارجة من حيز القوة
الى حيز الفعل في الازمنة الغير المتناهية ينافيه ما ذكره السيد المحقق في الجواب حيث قال الاجزاء المقدارية انما يجري فيها البرهان
لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج آه لان حاصله ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشأ
انتزاعها وهو المنشأ لجريان البرهان وعلى هذا التقدير تكون الاجزاء موجودة بانفسها خارجة من عالم القوة الى عالم الفعل وان جعل
صفة للجسم بتاويل الجسمية كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما مر ولعلك تفطنت من هيهنا ان كلام السيد المحقق
في هذا المقام لا يخلو عن تمحل ولو قال لان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق الخ
لكان اصوب وان جعل قوله غير المتناهية على النسخة الثانية صفة للجسم بالتاويل البعيد دون الاجزاء كما فعله الفاضل المحشي يصحف جدا
او هما سيان في الاحتياج الى التقييد هذا ما عندي في حل المقام **قوله** ولا يجوز آه عدم الجواز غير مسلم كما عرفته **قوله** لانها بالفعل
امر واحد متناه فان قلت كيف يمكن ان تكون الاجزاء التحليلية المتكثرة متحدة في الوجود لما عرفت غير مرة ان تعدد الوجود وتوحده
منوط بتوحد ما اضيف اليه وتعدده قلت ليس المراد ان الاجزاء التحليلية مع تكثرها متحدة في الوجود بل المراد انه ليس في عالم الوجود
الا شيء واحد هو الجسم مثلا ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الاجزاء الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد **قوله** او بمنشأ
انتزاعها قال بعض الناظرين انت خبير بانه لا يكفي وجود المنشأ لجريان البرهان لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي ايضا انتهى وانت
خبير بما فيه وقد مر فتذكره **قوله** ولا بمنشأ انتزاعها يرد عليه انه قد فرض الاعداد موجودة بالفعل في الذهن كما يشهد به التمثيل فيكون منشأ
انتزاع العدمات موجودة فيجري فيها البرهان بلا شبهة وجوابه انه قد سبق ان عدم تناهي الاعداد بمعنى لا تقف عند حد لا بمعنى لا ينتهي
بالفعل فالمثال غير مطابق للممثل له ولعلك علمت من هيهنا ان ما اورده السيد المحقق هيهنا على المصنف مبني على ما حقق قبيل هذا من عدم
تناهي الاعداد والى هذا اشار الفاضل المحشي بقوله فافهم **قوله** فابداء احتمال آخر غير سديد وهو ان اتحادهما في الوجود كاتحاد الجنس والفصل
في الوجود ووجه عدم كونه سديدا ان الجنس والفصل من الاجزاء التركيبية للنوع واتحادهما ليس بمعنى وحدة وجودهما فانه باطل لتعدد المضاف اليه
بل بمعنى انه حل احدهما بالآخر وانضم معه من ابتداء الخلقة حتى لم يبق التميز بينهما فحصل وجود اجمالي وهو وجود النوع وهذا النحو من الاتحاد
مفقود في الاجزاء التحليلية كما لا يخفى على من له ادنى فهم فقياس احدهما على الآخر مع الفارق هذا ما عندي في ابداء الاحتمال ولبعض العلماء
تحرير آخر في ابداء الاحتمال وهو ان يراد من قول السيد الزاهد موجودة بوجود واحد ان الاجزاء المتعددة معروضة لوجود واحد ووجه عدم
كونه سديدا ان هذا الاحتمال مما سيبطله السيد الزاهد بنفسه بقوله فبطل ما توهم الخ وانت تعلم ما في هذا التحرير فان ابداء هذا الاحتمال في قول
السيد المحقق بوجود واحد مع وجود ما يبطله بعيده لا يذهب اليه فهم الفاهم ووهم الواهم فاستقم ولا تزل **قوله** وكون الكل على هذه الحيثية آه
الغرض منه دفع ما يقال لما كانت الاجزاء التحليلية متحدة مع الكل في الوجود ولا تغاير بينهما قبل الانتزاع وجب ان يحمل احدهما على الآخر فان
مناط حمل شيء على شيء ليس الا اتحادهما في الوجود كما صرح به المحققون واللازم باطل فالملزوم مثله **قوله** كذا في بعض حواشي حواشي شرح
الهياكل حيث قال فيها الكل حال الاتصال له وجود خارجي محض والجزء في الحال له وجود وهمي ووجود يجذوه حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار
كقدر معين ووضع معين وتعلق الحس وذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث تصح

انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى كلامه بعبارته قال بعض الناظرين موردا على الفاضل المحشي قد رمى الكلام
على عواهنه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في لب المعنى اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح اصلا لانه ينفي الاتحاد بين
الكل والجزء وكذا بين الاجزاء فقوله وهذا القدر من الاتحاد تحريف وتصحيف لكلامه واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل
ليس لاتحاد اصلا اذ الاجزاء المقدارية غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحاد واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل
فهو متعدد ولو كان اتحاد فهو اتحاد في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود واما ثالثا فلان القول
بان هذا القدر من الاتحاد غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم بناء عليه صحة الحمل
بين الاجزاء المقدارية فتامل لعل لكلامه وجها لست احصله انتهى كلامه وتم مرامه **اقول** ما اسنده الى الفاضل المحشي فهو مسند اليه بارمايه
فهو منقلب عليه والخدشات الثلثة التي اوردها على كلام الفاضل المحشي كلها مردودة مطرودة اما الاولى فلانهم قد يسمون كون الكل بحيث
ينتزع عنه الاجزاء ايضا اتحادا كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشية الحاشية وانكاره مكابرة محضة وغفلة عن كلمات القوم لكنه
غير الاتحاد الذي يكون بين المحمول والموضوع ومناط الحمل والمنفي بقول السيد المحقق فليس بين الجزء والكل الخ انما هو الاتحاد الثاني والمثبت
بقول الفاضل المحشي وهذا القدر من الاتحاد آه هو الاتحاد الاول ويشير اليه قول السيد المحقق في العبارة المذكورة وذلك الوجود هو كون الكل آه
ايضا فكلام الفاضل المحشي توضيح لمرام الشارح وتحقيق له لا تصحيف له وتحريف ومن ههنا ظهر اندفاع الثانية ايضا وقوله لو كان اتحاد الكان
اتحادا في الوجود الخ غير صحيح لما عرفت من ان مناط الحمل انما هو الاتحاد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول والموجود ههنا هو الاول دون الثاني
واما الثالثة فلان قوله وهذا القدر آه دفع للايراد لا تسليم له اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل هو الاتحاد في الوجود فيلزم صحة الحمل بين الاجزاء
والكل وحاصل دفعه ان المراد بالاتحاد في الوجود الواقع في تعريف الحمل هو الاتحاد الذي يكون مناطا لصحة الحمل وههنا ليس الاتحاد الا بمعنى
كون الكل منشأ للانتزاع وهذا القدر من الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل وهذا كله ظاهر لمن له ادنى فطانة ولقد احسن في اظهار تحيره وعجزه عن درك
المراد بقوله لعل لكلامه وجها لست احصله **قوله** فليس بهذا القدر اي كون المشتق منتزعا من الموصوف فانه لو كان هذا القدر كافيا لحمل
المشتقات على الموصوفات لكان كافيا في ما نحن فيه ايضا اذ لا فارق بينهما **قوله** دون ما نحن فيه وفي المبادي اي ليس فيه ذلك الارتباط البديهي
بالبداهة في ما نحن فيه وهو الكل والاجزاء وفي المبادي فلهذا لا يوجد الحمل ههنا ولا في المبادي **قوله** كما قالوا في الحلول فانهم فسروه بتفسيرات شتى ولم يرض
احد منهم بما يشفي ويغني فمنهم من فسره باختصاص شيء بشيء بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ويرد عليه من وجوه منها انه لا يصدق
على حلول اعراض المجردات فيها لانه لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل
يميز كل واحد منهما عن الآخر والجواب عنه بان المقصود انما هو تعريف حلول الجواهر فعدم صدقه على حلول العرض غير مضر ليس بشيء وكذا الجواب
بان الاشارة اعم من الحقيقية والتقديرية واعراض المجردات وان لم تكن يشار اليها بالاشارة الحسية الحقيقية لكنها يشار اليها بالاشارة
التقديرية البتة ومنها انه لا يصدق على حلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم والجواب عنه بان الاشارة
قصدا الى الاطراف عين الاشارة الى محالها تبعا وبالعكس لا ينفع كما لا يخفى ومنها انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة حالا بعضها في بعض واللازم باطل ودفعه بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول الحلول بل لا بد له من الاختصاص الناعت كما ذكره الفاضل
الميبذي في شرح الهداية ميل الى تعريف آخر ومنهم من فسره بكون الشيء حالا في الشيء بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض

٢١٣ فليس بهذا القدر
بل لا بد من ارتباط زائد عليه بدرك
بالبداهة فيهما
دون ما نحن فيه
وفي المبادي
حلالا ونكون
على تفسير المحل
والمنعوت كما قالوا
في الحلول ١٢
غلام يحيى

لـه
اي القاضي
حسين الميبذي
رح ١٢
منه
ظلـه

فی الاجسام او تقدیرا کما فی حلول عوارض المجردات وفیہ انہ یصدق علی حصول الجسم فی المکان وہم لا یسمونہ حلولا ومنہم من فسرہ بکون الشیء مختصا بشیء ساریا فیہ ویرد علی ظاہرہ انہ لا یصدق علی الحلول الطریانی ومنہم من فسرہ بالاختصاص الناعت ای التعلق الخاص الذی بہ یصیر احد المتعلقین نعتا للآخر وفیہ انہ منقوض بحلول الاطراف وہہنا تعریفات اُخر للحلول لیس واحد منہا خالیا عن التکلفات وورود الایرادات والحق ما ذکرہ المحقق الدوانی فی الحواشی القدیمۃ من ان الحلول علاقۃ خاصۃ بین الحال والمحل لا توجد فی غیرہما مدرکۃ بالبداہۃ مجہولۃ الکنہ فلا یمکن لنا ان نفسرہ تفسیرا جامعا ومانعا وطن العلامۃ الشیرازی فی شرح ہدایۃ الحکمۃ ان تفسیرہ بان یکون وجودہ فی نفسہ ہو بعینہ وجودہ للشیء الآخر احسن التفاسیر واجودہا حیث لا یرد علیہ شیء مما یرد علی غیرہ ولم یتفطن ان مآلہ ومآل التعریف بالناعتیۃ واحد لا فرق بینہما الا بحسب العبارۃ فیرد علیہ ما یرد علیہ **قولہ** فلا یرد آہ وکذا لا یرد ما اوردہ استاذ استاذی الفاضل المحشی فی شرح السلم من ان الظاہر من کلامہم ہو ان الاتحاد بالعرض فی الوجود عبارۃ عن ان ینسب الوجود الذی للشیء الی الغیر باعتبار علاقۃ ما معہ کقیام المبدأ او قیام مبدئہما بشیء آخر او صحۃ انتزاع احدہما من الآخر او صحۃ انتزاعہما من آخر فعلی ہذا لا یظہر الفرق بین المفہومات الاشتقاقیۃ ومبادیہا فی صحۃ حمل المشتقات دون مبادیہا **قولہ** ینتزع من الموصوف آہ فی المشتق اربعۃ مذاہب احدہا انہ مرکب من الذات والصفۃ والنسبۃ وعلیہ الجمہور وثانیہا انہ مرکب من الصفۃ والنسبۃ فحسب دون الذات وثالثہا انہ لا فرق بین المبدأ والمشتق الا بالاعتبار فان الابیض مثلا اذا اخذ لا بشرط شیء فہو مشتق واذا اخذ بشرط لا شیء فہو مبدأ ومشتق منہ والیہ ذہب المحقق الدوانی فی الحواشی القدیمۃ ورابعہا ما اختارہ السید المحقق من ان معنی المشتق امر بسیط ینتزعہ العقل عن الموصوف نظرا الی الوصف القائم بہ فالموصوف منتزع عنہ والوصف والنسبۃ منشآن للانتزاع وہہنا مذہب خامس یمیل الیہ الصدر الشیرازی وہو الحق عندی بالنظر الدقیق وہو ان المشتق امر اجمالی منتزع عن الموصوف عند قیام الصفۃ مرکب من الذات والصفۃ والنسبۃ ملحوظۃ بلحاظ وحدانی وہو الظاہر عند اہل المحاورات وان اشتہیت زیادۃ التفصیل فارجع الی تعلیقاتی علی الحواشی الکمالیۃ المتعلقۃ بالحواشی الزاہدیۃ علی حاشیۃ التہذیب الجلالیۃ **قولہ** فافہم **اقول** ہو اشارۃ الی ان القول بان علاقۃ الحلول مجہولۃ الکنہ لا قدرۃ لنا علی تفسیرہ الجامع والمانع وکذا علاقۃ الحمل لیس من دأب ارباب العلوم العقلیۃ وقال ابی واستاذی سراج المحققین رح لعلہ اشارۃ الی ان الذی اجاب بہ صاحب الافق المبین من ان الحمل ہو اتحاد الشیئین فی الوجود علی ان یکون کل واحد منہما شیئا علی حدۃ لا علی ان یکون شیء منہما بعض الآخر واتحاد الاجزاء المقداریۃ انما ہو علی انہا ابعاض المتصل فلا حمل لیس بشیء کیف فان الاجزاء الذہنیۃ کالجنس والفصل لا اتحاد لہا مع الکل علی انہا اشیاء برأسہا بل علی انہا ذاتیات لہا مع وجود الحمل فیہما **قولہ** ای حقیقۃ وحدانیۃ فیہ اشارۃ الی انہ قد یطلق الامتداد علی الممتد ونظیرہ قولہم السطح عرض وعریض والواجب وجود وموجود فاندفع ما یتوہم ان الامتداد معنی مصدری لا وجود لہ فی الخارج اصلا وبہذا تظہر سخافۃ ما زعم الفاضل آقا حسین الخوانساری فی حواشی الحواشی القدیمۃ من ان الاجزاء المقداریۃ وان کانت موجودۃ بوجود واحد ہو وجود الکل لکنہا ہویات متخالفۃ **قولہ** لیس لہ افراد سوی الحصص بخلاف الحقائق الواقعیۃ کالانسان فان لہا اشخاصا وحصصا وافرادا وقد مر ما یتعلق بقلب الاذکیاء فی ہذا المبحث فتذکرہ **قولہ** فلا معنی للاتحاد بینہما فی الوجود للتنافی البین بین التعدد والاتحاد **قولہ** ومن ہہنا ای من اجل انہ اذا کانت الاجزاء متخالفۃ کانت وجوداتہا ایضا کذلک **قولہ** فرع الاتحاد فی الحقیقۃ واما قولہم الجنس والفصل متحدان وجودا فلیس علی ظاہرہ کما مرت الاشارۃ الیہ **قولہ** وفی المقام تفصیل وتحقیق لیس ہذا موضعہ ای فائدۃ فی ہذا التنبیہ وکان الواجب ان یذکر ہذا منہ لکن ہذا لیس اول قارورۃ

لہ ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منہ مدظلہ

لہ ای مولانا صدر الدین الشیرازی منہ مدظلہ

لہ ای المولوی حمد اللہ السندیلی ۱۲ منہ مدظلہ

لہ ای مولانا جلال الدین الدوانی منہ مدظلہ

لہ ای مولانا صدر الدین معاصر الدوانی ۱۲ منہ مدظلہ

لہ ای مولانا محمد عبد الحلیم رحمہ اللہ ۱۲ منہ مدظلہ

سرت في الاسلام بل قد جرت عادة المصنفين حديثا وقديما بانهم يكثرون الكلام في اوائل تصنيفاتهم ويحصل لهم الاعياء في اواخر تاليفاتهم
وانا لست براض عن هذا الصنيع **قوله** مع قطع النظر الخ الحاصل ان كون الاجزاء مختلفة في الحقيقة ينافي وحدة الوجود لما مر من
ان تعدد الوجود وتوحده منوط بتعدد المضاف اليه وتوحده ومع قطع النظر عن ذلك ينافي وحدة الاتصال ايضا كما ذكره بهمنيار فان
المتخالفة في الحقيقة لا يكون بينها اتصال وانما يكون بينها وحدة بالتماس وتحقيقه في شرح عيون الحكمة والمحاكمات وغيرهما **قوله**
تخصيص التحليلي يعني تخصيص ما خر وصف الجزئية بالجزء التحليلي كما يفهم من قول هذا القائل ان ذات الجزء التحليلي آه **قوله** ليس ما ينبغي
فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال ليس التخصيص احترازيا بل اتفاقيا لمناسبة المقام **قوله** تخصيص الاعداد الخ فاندفع ما اورد بان
البيان لما كان جاريا في المعدودات ايضا فما وجه التخصيص بالاعداد **قوله** واما المعدودات فبواسطتها هذه المقدمة مشتهرة بين جمهور
الفلاسفة واورد عليها بعضهم وتبعه بعض الناظرين بان العدد عرض فلا بد ان يتاخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ
لتكثر الحقائق وتعددها لزم ان تكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حدود ذاتها **اقول**
الحقائق في حدود ذاتها لا تكون مختلفة متعددة الا اذا كانت مناشئ لانتزاع العدد والكثير منها فالاقلية والاكثرية والوحدة والتعدد
كلها في الحقيقة من صفات العدد او المعدود من حيث كونه منشأ لانتزاعه والمعدودات في حد ذاتها لا تتصف بشيء منها وهذا الحق
لا ريب فيه ونظير هذا ما ذكر الحكماء في بحث الزمان ان المتصف بالتقدم والتاخر بالذات هو الاجزاء الزمانية والزمانيات متصفة
بهما بالعرض فدقق النظر **قوله** فلو ترك آه الاولى ولو ترك **قوله** فلا يثبت آه اي اذا جاز هذا فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور
فلا تبطل الازالة **قوله** اراد بالدليل ما هو اعم آه فاندفع ما اورد من ان قول السيد المحقق والاستدلال عليه آه ينافي دعوى البداهة
الصادرة عن المصنف وقال بعض الافاضل مورد اعلى الفاضل المحشي هذا الكلام يدل على ان الاستدلال على الشيء يقتضي حصوله بالنظر
فارادة المعنى الاعم الشامل للتنبيه من لفظ الاستدلال على طريق عموم المجاز باطل لان النظرية لا توجد في التنبيه فانه للتحصيل والتنبيه لازالة
الخفاء انتهى **اقول** هذا الكلام لا يدرى محصله فان اقتضاء الاستدلال التحصيل والتنبيه لازالة الخفاء لا ينافي ارادة المعنى العام الشامل
لهما فان قلت على هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عندهم قلت هذا الجمع جائز وغير الجائز بمعنى آخر كما لا يخفى على الماهر **قوله**
فان الدليل مختص بالنظريات الخ ولهذا عرفوا الدليل بما يتركب من مقدمتين للتادي الى مجهول والتنبيه بما يتركب من مقدمتين لازالة
الخفاء وتحقيق هذين التعريفين ذكرته في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية **قوله** لان الشيء لا يترتب آه هذا عجيب جدا فان المعلول
يترتب على علة من العلل المتبادلة ولا يمتنع بدونها فبين التوقف بمعنى لولاه لامتنع وبين الترتب عموم وخصوص مطلقا
فالقول بانه لا يترتب الا على ما لا يمكن بدونه كما صدر عن السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية واقتفى اثره تلميذه القاضي محمد مبارك
اللكوفاموي وتبعهما الفاضل المحشي باطل قطعا وقال بعض الناظرين انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على
معلول واحد شخصي لو على التعاقب او التبادل فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منها انتهى **اقول** مقصوده
وان كان عين ما ذكرنا لكنه اخطأ في قوله ولو على التعاقب كما لا يخفى **قوله** بتعدد ما تضاف اليه او ما يوصف بها كالوجود الذهني والوجود
الخارجي ووجود زيد ووجود عمرو وغير ذلك **قوله** لما مر **اقول** لو قال مع ما مر لكان اولى كما مر **قوله** ونذكر ما قبله من ان الثابت بالمقدمة
الممهدة انما هو بطلان الجامعة صدقا لا ابقاء وقد مر تفصيله **قوله** يعني انا لا نسلم آه **اقول** الاولى ان يقرر الايراد بان مدعى المصنف ههنا

اثبات كون العلم صورة حاصلة لم يثبت بعد اذ ابطال كون العلم اضافة لا يستلزم كونه صورة فلا يتم التقريب **قوله** كما يراه جمهور المتكلمين المختار عندهم
ان العلم صفة ذات اضافة كما يفهم من المواقف **قوله** فعلى هذا آه دفع دخل مقدر تقريره ان الامر العقلي عبارة عما يكون حالا في النفس وقائما
بها فلا يصح تمثيله بالاضافة **قوله** فيما افاده بعض الاعاظم آه قال في الحاشية المفيد مولانا نظام الدين قدس سره انتهت واخذه من
حواشي شرح المطالع وقد مر منا تفصيله بما لا مزيد عليه فتذكر **قوله** فممنوع عنده هو لا بل عند الكل **قوله** لا يخفى عليك آه حاصله ان الاستدلال
على كون العلم صورة حاصلة باثبات الوجود الذهني يصح الزاما على المتكلمين البتة لانكارهم الوجود الذهني ولا يفي لاثبات المقصود لجواز ان يكون
العلم عبارة عن صفة ذات اضافة او اضافة مع الوجود الذهني كما هو مذهب الامام فانه قال في شرح الاشارات عند الاعتراض على الحكماء
دليلكم على الوجود الذهني لو تم لدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما لم لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق انتهى والقول بان
العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة التي صلة غير مسلم كما مر **قوله** وذلك التحقيق لا ينافي آه قال بعض الناظرين هذا التحقيق
مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين مناف لبداهة العقل ايضا انتهى **اقول** قد صرح محققوا المتكلمين بانه كما لم يقم عندنا دليل قوي على اثبات العقول
المجردة كذلك لم يقم دليل على نفيها ايضا فبقي في حيز التوقف وهذا هو المراد من قول الفاضل المحشي هذا فافهم ولا تزل **قوله** فيه انه لم لا يجوز آه
اقول الاولى ان يقال هو محال والمحال يستلزم المحال اتفاقا **قوله** وجه في حاشية الحاشية اي فائدة في هذه الحوالة وكذا في الحوالة
قوله كما بينه سابقا اي السيد المحقق في شرح قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة وقد مر منا ما له وما عليه فلا نعيده **قوله** والقدر جواه بقي هذا الشرح
في حيز الرجاء ولم يمهله الاجل لشرح ما بقي من الكلام وكانت وفاته بعمر سبعة وعشرين سنة في شهر ذي القعدة من شهور سنة اثنتين وثمانين بعد الالف والمائة
في بلدتنا لكهنؤ وكان ابي واستاذي نور الله مرقده يحكي كثيرا ان عمي مولانا غلام يحيى البهاري كان في ابتداء عمره غائصا في بحار المعقولات وكان ذكيا نقيا وتلمذ
على مولانا باب الله الجونفوري ثم سافر في آخر عمره من لكهنؤ الى البلدة المعروفة بدهلي ودخل في السلسلة النقشبندية عند مولانا ميرزا مظهر جانجانان رحمه الله تعالى
وترك الاشتغال بالمعقولات بالكلية حتى انه لما عاد الى لكهنؤ احضر بعض طلبة العلم هذه الحاشية المصنفة له عنده وسأل عن حل بعض المواضع
فلم يقدر على جوابه وكان رحمه الله تعالى ذا فيض وتدريس تلمذ عليه كثير من الافاضل في العلم الظاهري والباطني **قوله** والصلوة والسلام
الاولى ان يحمد الله تعالى اولا ثم يعقبه بالصلوة والسلام على سيد الانام هذا آخر ما اردنا ايراده في توضيح لوازم الهدى وتلويح ما فيه من اعلام الهدى وقد
اختتامه يوم الاثنين السابع من شوال في سنة ١٢٨٦ ست وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه وعلى آله صلوة رب المشرقين وقد كنت شرعت
قبل شروع تاليف هذه الحاشية في تاليف تعليقات نفيسة على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح الهياكل وسميتها بتعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد
المتعلق بشرح الهياكل وتعليقات لطيفة على حواشي مولانا محمد كمال الدين اللكهنوي المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية
وسميتها بدفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فكتبت من الثانية اكثر من النصف ومن الاولى
اقل من النصف فلما صرفت عنان القلم الى تصنيف هذه الحواشي المزينة للحواشي فاتت مني تمامهما وارجو من الله تعالى ان يوفقني الآن لاتمامهما
ومنه اسئل ان ينتفع بهذه الحواشي ببركة الشفا في الانام الخواص منهم والعوام وآمل من اخوان الصفا وخلان الوفا ان يطالعوها
بعين القبول لا بعين الطرح وينظروا فيها بنظر الستر لا بنظر الجرح وآخر كلامنا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه اجمعين

قد استتب الكتاب بعون الملك الوهاب في اوائل ذي الحجة الحرام سنة ثمان وثمانين بعد الالف ومائتين من هجرة
سيد الانام وقد ختم المعتني بالطبع وعلامة ختمه على الخاتمة المعلم انه مطبوع في المطبعة النظامية لا غير